Rene Girard

Violența şi sacrul

CUPRINS:

I. Sacrificiul.7
II. Criza sacrificială.46
III. Oedip şi victima ispăşitoare.77
IV. Geneza miturilor şi a ritualurilor.99
V. Dionysos.130
VI. De la dorința mimetică la dublul monstruos.,.156
VII. Freud şi complexul lui Oedip_,.183
VIII. Totem şi tabu şi interdictele incestului.:207
IX. Lcvi-Strauss, structuralismul şi regulile căsătoriei.238
X. Zeii, morții, sacrul, substituția sacrificială.271
XI. Unitatea tuturor riturilor.,.297
Concluzie. _:337

Fundația Guggenhcim şi Universitatea din New York la Buffalo (Facultatea de Arte şi Litere) au acordat una bursa, cealaltă timpul liber care au facilitat redactarea lucrării de față. Autorul le mulțumeşte. Recunoştința sa se îndreaptă de asemenea către toți prietenii săi, în special către Eugenio Donato şi Josue Harari, ale căror colaborare zilnică şi numeroase sugestii sunt pretutindeni prezente în paginile care urmează.

Sacrificiul în numeroase ritualuri, sacrificiul se prezintă sub două forme opuse, când ca un „lucru foarte sfânt” de la care nu te poți abține fără a comite o neglijență gravă, când, dimpotrivă, ca un fel de crimă pe care nu o poți comite fără să te expui la riscuri la fel de grave.

Pentru a explica acest dublu aspect, legitim şi ilegitim, public şi aproape ascuns, al sacrificiului ritual, Hubert şi Mauss, în „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”", invocă acel caracter sacru al victimei. Este criminal să ucizi victima pentru că ea e sacră. dar victima nu ar fi sacră dacă nu ar fi ucisă. Există aici un cerc care va primi puțin mai târziu şi care conservă în

zilele noastre numele sonor de ambivalență. Oricât de convingător şi chiar impresionant poate să ne pară acest termen, după modul uimitor în care a abuzat de el secolul al XX-lea, a venit poate timpul să recunoaştem că nici o lumină proprie nu emană din el, că nu constituie o veritabilă explicație. El nu face decât să desemneze o problemă care-şi aşteaptă încă rezolvarea.

Dacă sacrificiul apare ca violență criminală, în schimb nu există violență care să nu poată fi descrisă în termeni de sacrificiu – în tragedia greacă, de exemplu. Se va spune că poetul aruncă un văl poetic peste realități mai curând sordide. Fără îndoială, dar sacrificiul şi crima nu s-ar preta la acest joc de substituții reciproce dacă nu ar fi înrudite. E un lucru atât de evident îneât pare puțin ridicol, dar nu inutil de subliniat, căci primele evidențe, în domeniul sacrificiului, nu au nici o greutate. O dată ce am decis să facem din sacrificiu o instituție în mod „esențial", dacă nu chiar „pur" simbolică, putem spune aproape orice. Subiectul se pretează de minune la un anume tip de reflecție ireală.

Există un mister al sacrificiului. Pietățile umanismului clasic ne adorm curiozitatea, dar frecventarea autorilor antici o trezeşte. Astăzi, misterul rămâne la fel de impenetrabil ca întotdeauna. În maniera în care îl manevrează modernii, nu ştim dacă predomină amuzamentul, indiferența sau un fel de prudență secretă. Este acesta un al doilea mister sau e acelaşi? De ce, de exemplu, nu ne întrebăm niciodată despre raporturile dintre sacrificiu şi violență?

Studii recente sugerează că mecanismele fiziologice ale violenței variază foarte puțin de la un individ la altul, şi chiar de la o cultură la alta. Potrivit lui Anthony Storr, în Human Aggression (Atheneum, 1968), nimic nu seamănă mai mult cu o pisică sau cu un om. mânios decât o altă pisică sau un alt om mânios. Dacă violența ar juca un rol în sacrificiu, cel puțin în anumite stadii ale existenței sale rituale, am deține astfel un element de analiză interesant, fiindcă este independent, cel puțin parțial, al unor variabile culturale adesea necunoscute, prost cunoscute sau mai puțin cunoscute, poate, decât ne imaginăm.

O dată trezită, dorința de violență antrenează anumite schimbări corporale care-i pregătesc pe oameni de luptă. Această dispoziție violentă arc o anumită durată. Nu trebuie să vedem în ea un simplu reflex care şi-ar întrerupe efectele de îndată ce stimulul ar înceta să acționeze. Storr notează că e mai dificil să domoleşti dorința de violență decât să o declanşezi, mai ales în condițiile normale ale vieții în societate.

Se spune că adesea violența este „irațională”. Nu-i lipsesc totuşi motivele; ca ştie chiar să găsească motive extrem de bune când are chef să se dezlănțuie. Oricât de bune ar fi însă aceste motive, ele nu merită niciodată să fie luate în serios. Violența însăşi le va uita, dacă obiectul vizat inițial rămâne intangibil şi continuă să o sfideze. Violența nesatisfăcută caută şi sfârşeşte întotdeauna prin a găsi o victimă de schimb. Ființei care. Îi stârnea furia, ea îi substituie deodată o alta, care nu are nici un motiv special să atragă asupra sa fulgerele violentului, în afara faptului că este vulnerabilă şi se află la îndemână.

Această aptitudine de a-şi oferi obiecte de schimb, aşa cum sugerează multe indicii, nu este rezervată violenței umane. Lorenz, în L 'Agression (Flammarion, 1968), vorbeşte de un anumit tip de peşte care nu poate fi lipsit de adversarii săi obişnuiți, congenerii săi masculi, cu care îşi dispută controlul unui anumit teritoriu, fără a-şi întoarce tendințele agresive împotriva propriei sale familii, sfârşind prin a o distruge.

Este cazul să ne întrebăm dacă sacrificiul ritual nu e fondat pe o substituție de acelaşi gen, dar în sens invers. Putem concepe, de exemplu, că sacrificarea victimelor animale deturnează violența de la anumite ființe pe care încercăm să le protejăm spre alte ființe a căror moarte contează mai puțin sau nu contează deloc.

Joseph de Maistre, în cartea sa Eclaircissement sur Ies sacrifices, observă că victimele animale au întotdeauna ceva omenesc, ca şi cum ar trebui mai bine înşelată violența:

Erau alese întotdeauna, dintre animale, cele mai valoroase prin utilitatea lor, cele mai blânde, mai inocente, mai legate de om prin instinctul şi prin obiceiurile lor.

Erau alese, din specia animală, victimele cele mai imune, dacă îmi este permis să mă exprim astfel.

Etnologia modernă aduce uneori o confirmare a acestui gen de intuiție. În anumite comunități pastorale care practică sacrificiul, animalele sunt strâns asociate cu existența umană. L.a două popoare de pe parcursul superior al Nilului, de exemplu, nuerii, studiați de E. E. Evans-Pritchard, şi populația dinka, studiată mai recent de Godfrey Lienhardt, există o veritabilă societate bovină, paralelă cu societatea oamenilor şi structurată în aceeaşi manieră.1 în tot ceea ce priveşte bovinele, vocabularul nuer este extrem de bogat, atât pe planul economiei şi tehnicilor, cât şi pe planul ritului şi chiar al poeziei. Acest vocabular permite să se stabilească raporturi deosebit de precise şi de

nuanțate între animale, pe de o parte, şi comunitate, pe de altă parte. Culorile animalelor, forma coarnelor, vârsta, sexul, ascendența lor, distinse şi rememorate uneori până la a cinceâ generație, permit diferențierea capetelor de animale, astfel îneât să reproducă diferențierile pro-priu-zis culturale şi să constituie un veritabil dublu al societății umane. Printre numele fiecărui individ există întotdeauna unul care desemnează şi un animal al cărui loc în turmă este omolog cu cel al stăpânului său în comunitate.

Disputele între subsecții au frecvent drept obiect şeptelul; toate daunele şi interesele se reglează în capete de animale, dotele matrimoniale constau în turme. Pentru a-i înțelege pe nueri, afirmă Evans-Pritchard, trebuie adoptată deviza: „Căutați vaca". Între aceşti oameni şi turmele lor există un fel de „simbioză" -expresia îi aparține tot lui Evans-Pritchard – care ne propune un exemplu extrem şi aproape

1 E. E. Evans-Pritchard, The Nucr (Oxford Press, 1940); Godfrey Lienhardt, Divinity andExperience. theReligion oftheDinku (Oxford Press, 1961).

Caricatural al unei proximități caracteristice, în grade diferite, pentru raporturile dintre societățile pastorale şi şeptelul lor.

Observațiile tăcute pe teren şi reflecția teoretică ne obligă să revenim, în explicarea sacrificiului, la ipoteza substituției. Această idee este pretutindeni prezentă în literatura antică referitoare la subiect. Este de altminteri şi motivul pentru care mulți autori moderni o resping sau nu îi rezervă decât un loc minim. Hubert şi Mauss, de exemplu, nu au încredere în ea, fără îndoială pentru că li se pare că antrenează un univers de valori morale şi religioase incompatibile cu ştiința. Şi un Joseph de Maistre, cu siguranță, vede întotdeauna în victima rituală o creatură „inocentă", care plăteşte pentru vreun „vinovat", Ipoteza pe care o propunem suprimă aceasta diferență morală. Raportul dintre victima potențială şi victima reală nu trebuie să se definească în termeni de culpabilitate şi de inocență. Nu trebuie „ispăşit" nimic. Societatea încearcă să deturneze spre o victimă relativ indiferentă, o victimă „sacrificabilă", o violență care riscă să-i lovească pe propriii săi membri, cei pe care ea intenționează să-i protejeze cu orice preț.

Toate calitățile care fac violența înspăimântătoare, brutalitatea sa oarbă, absurditatea dezlănțuirilor sale, nu sunt fără revers; ele sunt una cu tendința sa ciudată de a se arunca asupra unor victime de schimb, permițând ca acest

duşman să fie înşelat şi să i se arunce, la momentul oportun, prada derizorie care îl va satisface. Poveştile care îi înfățişează pe lup, căpcăun sau balaur înghițind lacom un bolovan în locul copilului la care râvneau s-ar putea să aibă un caracter sacrificial.

Nu putem înşela violența decât în măsura în care nu o privăm de orice derivativ şi îi oferim ceva drept victimă. Poate că asta semnifică, printre altele, povestea lui Cain şi Abel. Textul biblic nu face decât o singură precizare despre fiecare frate. Cain cultivă pământul şi îi oferă lui Dumnezeu roadele recoltei sale. Unul din cei doi frați îl omoară pe celălalt, şi anume acela care nu dispune de pseudoviolență care este sacrificiul animal. Diferența dintre cultul sacrificial şi cultul non sacrificial este una, într-adevăr, cu judecata lui Dumnezeu în favoarea lui Abel. A spune că lui Dumnezeu îi plac sacrificiile lui Abel şi nu-i plac ofrandele lui Cain înseamnă a spune într-un alt limbaj, cel al divinității, că de fapt Cain îşi ucide fratele în vreme ce Abel nu şi-1 ucide.

În Vechiul Testament şi în miturile greceşti, frații sunt aproape întotdeauna frați duşmani. Violența pe care ei par în mod fatal chemați să o exercite unul împotriva celuilalt nu poate niciodată să se risipească decât asupra unor terțe victime, victime sacrificiale. „Gelozia” pe care Cain o încearcă față de fratele său este una cu privarea de derivativ sacrificial care defineşte personajul.

Potrivit unei tradiții musulmane, Dumnezeu îi trimite lui Avraam berbecul deja sacrificat de Abel, spre a-1 sacrifica în locul fiului său Isaac. După ce a salvat o primă viață umană, acelaşi animal salvează o a doua. Avem de a face aici nu cu o reverie mistică, ci cu o intuiție reală care ^ priveşte funcția sacrificiului şi care nu recurge, ca să se exprime, decât la elemente preluate din textul însuşi.

O altă mare scenă din Biblie se clarifică la ideea că substituția sacrificială are drept obiect înşelarea violenței, şi lămureşte la rândul ei noi aspecte ale acestei idei – este vorba de binecuvântarea lui Iacov de către tatăl său Isaac.

Isaac este bătrân. Gândindu-se că va muri, el vrea să-şi binecuvânteze fiul mai mare, Esau; îi cere, mai înainte, să meargă să vâneze pentru el şi să-i aducă o „mâncare gustoasă”. Iacov, fiul mai mic, care a auzit totul, o previne pe Rebeca, mama sa. Aceasta ia doi iezi din turma familiei şi pregăteşte din ei o mâncare gustoasă pe care Iacov se grăbeşte să o ofere tatălui său, dându-se drept Esau.

Isaac este orb. Cu toate acestea, Iacov se teme să nu fie recunoscut după pielea mâinilor şi gâtului său, care este netedă, şi nu păroasă ca a fratelui său mai mare. Rebeca are ideea fericită să-i acopere pielea cu blana iezilor. Bătrânul pipăie mâinile şi gâtul lui Iacov, dar nu-şi recunoaşte mezinul; lui îi dă binecuvântarea sa.

Iezii servesc în două feluri diferite la înşelarea tatălui, adică la a deturna de la fiu violența care îl amenință. Pentru a fi binecuvântat, şi nu blestemat, fiul trebuie să fie precedat în fața tatălui de animalul pe care 1-a sacrificat şi pe care i-1 dă să-1 mănânce. Şi fiul se ascunde, literalmente, sub blana animalului sacrificat. Animalul stă întotdeauna între tată şi fiu, împiedicând contactele directe care ar putea precipita violența.

Sunt telescopate aici două tipuri de substituție, cea a unui frate cu celălalt şi cea a animalului cu omul. Textul nu o recunoaşte explicit decât pe prima, care serveşte în oarecare măsură drept ecran celei de-a doua.

Abătându-se într-o manieră durabilă către victima sacrificială, violența pierde din vedere obiectul pe care-1 vizase inițial. Substituția sacrificială implică o anume ignoranță. Câtă vreme rămâne viu, sacrificiul nu poate face vizibilă deplasarea pe care este fondat. El nu trebuie să uite complet nici obiectul originar, nici alunecarea care face să se treacă de la acest obiect la victima sacrificată în mod real, fără de care nu ar mai exista deloc substituție, iar sacrificiul şi-ar pierde eficacitatea. Scena pe care tocmai am citat-o răspunde perfect acestei duble exigențe. Textul nu relatează direct ciudata înşelătorie care defineşte substituția sacrificială, dar nici nu o trece sub tăcere; el o combină cu o altă substituție, lăsân-du-ne să o întrezărim, dar într-un mod indirect şi fugitiv. Asta înseamnă că are poate el însuşi un caracter sacrificial. El pretinde că dezvăluie un fenomen de substituție, dar există un al doilea fenomeii care se ascunde pe jumătate în spatele celui dintâi. Avem motive să credem că acest text reprezintă mitul fondator al unui sistem sacrificial.

Personajul Iacov este adesea asociat cu manipularea vicleană a violenței sacrificiale. În universul grec, Ulise joacă uneori un rol destul de asemănător. Putem compara binecuvântarea lui Iacov din Geneză cu istoria ciclopului din Odiseea, în special în ce priveşte viclenia miraculoasă care-i permite eroului să scape în cele din urmă de monstru.

Ulise şi tovarăşii săi sunt închişi în peştera Ciclopului. În fiecare zi, acesta îl devoră pe unul dintre ei. Supraviețuitorii sfârşesc prin a se înțelege să-şi orbească împreună călăul cu un țăruş aprins. Înnebunit de furie şi de durere,

Ciclopul astupă intrarea în grotă, ca să pună mâna pe agresorii săi. El nu lasă să treacă decât turma sa, care trebuie să pască afară. După cum Isaac, orb, caută. bâjbâind gâtul şi mâinile fiului său, dar nu dă decât peste blana iezilor, tot astfel Ciclopul pipăie în prag spatele animalelor sale ca să se asigure că numai ele ies. Mai viclean decât el, Ulise are ideea de-a se ascunde sub o oaie; agățându-se de lâna de sub pântecul ei, se lasă dus de aceasta spre viața şi libertate.

Compararea celor două scene, cea din Geneză şi cea din Odiseea, face plauzibilă interpretarea sacrificială atât a uneia, cât şi a celeilalte. În momentul crucial, de fiecare dată, animalul este interpus între violență şi ființa umană pe care o vizează. Cele două texte se luminează reciproc; Ciclopul din Odiseea subliniază amenințarea care apasă asupra eroului şi care rămâne obscură în Geneză; sacrificarea iezilor din Geneză şi ofranda unei rnâncări gustoase degajă un caracter sacrificial care riscă să treacă neobservat la oaia din Odiseea.

Sacrificiul a fost întotdeauna definit ca o mediere între un sacrificator şi o „divinitate". Dat fiind că divinitatea nu mai arc pentru noi, modernii, nici o realitate, cel puțin pe planul sacrificiului sângeros, lectura tradițională respinge în cele din urmă în imaginar întreaga instituție. Punctul de vedere al lui Hubert şi Mauss aminteşte de raționamentul lui Levi-Strauss din Gândirea sălbatică. Sacrificiul nu corespunde nici unui. lucru real. Nu trebuie să ezităm să-1 calificăm drept „fals".

Definiția care leagă sacrificiul de o divinitate inexistentă aminteşte puțin de felul în care Paul Valery vede poezia; este o activitate pur solipsistă pe care cei abili o practică de amorul artei, lăsându-i pe fraieri cu iluzia că ar comunica cu cineva.

Cele două mari texte pe care le-am citat vorbesc desigur despre sacrificiu, dar niciunul, nici celălalt nu menționează nici cea mai mică divinitate. Dacă am introduce o divinitate, inteligibilitatea lor nu ar fi sporită, ci diminuată. Am recădea în jdeca, comună Antichității târzii şi lumii moderne, că sacrificiul nu are nici o funcție reală în societate. Fundalul redutabil pe care tocmai l-am întrezărit, cu a sa economie a violenței, s-ar şterge în întregime, şi am fi din nou trjmişi la lectura pur formalistă, incapabilă să ne satisfacă apetitul de înțelegere.

Operația sacrificială, am văzut, presupună o anume ignoranță. Credincioşii nu ştiu şi nu trebuie să ştie rolul jucat de violență. In această ignoranță, teologia sacrificiului este evident primordială. Zeul trebuie să pretindă

victime; în principiu, numai el se desfată cu fumul holocauste-lor, cerând grămezi de carne pe altare. Ca să-i potolească mânia, oamenii înmulțesc sacrificiile. Lecturile care nu se referă la această divinitate rămân prizoniere ale unei teologii-pe care o transportă în întregime în imaginar, dar pe care o lasă intactărNe străduim să organizăm o instituție reală în jurul unei entități pur iluzorii; nu trebuie să ne mirăm dacă iluzia sfârşcşte prin a avea câştig de cauză, distrugând puțin câte puțin până şi aspectele cele mai concrete ale acestei instituții, în loc să negăm teologia în bloc şi în mod abstract, ceea ce ar însemna să o acceptăm docil, trebuie să o criticăm; trebuie regăsite raporturile conflictuâle pe care sacrificiul şi teologia sa le disimulează şi le atenuează în acelaşi timp. Trebuie rupt cu tradiția formalistă inaugurată de Hubert şi Mauss. Interpretarea sacrificiului ca-violență de schimb apare în reflecția recentă, legată de observații făcute pe teren. În Divinity and Experiencc, Godfrey Lienhardt, şi Victor Turner în mai multe din lucrările sale, în special în The Drums of Affiiction (Oxford, 1968), recunosc în sacrificiu, studiat la populația dinka de primul, şi ndembu de al doilea, o adevărată operație de transfer colectiv care se efectuează în detrimentul victimei şi care se referă la tensiunile interne, ranchiunele, rivalitățile, toate veleitățile reciproce de agresiune în sânul comunității.

Sacrificiul are aici o funcție reală, şi problema substituției se pune la nivelul întregii colectivități. Victima nu este substituită unui anumit individ amenințat în mod special, nu este oferită unui anumit individ deosebit de ros, ci este în acelaşi timp substituită şi oferită tuturor membrilor societății de către toți membrii societății. Sacrificiul protejează întreaga comunitate de propria sa violență, detumând-o spre victime care-i sunt exterioare. Sacrificiul polarizează asupra victimei germenii disensiunii răs-pândiți pretutindeni şi îi împrăştie propunându-le o satisfacere parțială.

Dacă refuzăm să vedem în teologia sa, adică în interpretarea pe care >i-o face, sieşi, ultimul cuvânt al sacrificiului, ne dăm repede seama că alături de această teologie şi în principiu subordonat ei, dar în realitate independent – cel puțin până la un anumit punct – există un alt discurs religios despre sacrificiu, care priveşte funcția sa socială şi care este mult mai interesant.

Pentru a confirma vanitatea religiosului, sunt descrise întotdeauna îturile cele mai excentrice, sacrificii prin care sunt cerute ploaia şi timpul frumos, de exemplu. Acestea există, fără îndoială. Nu există obiect sau acțiune în numele căreia să nu poată fi oferit un sacrificiu, în special din clipa în care caracterul social al instituției începe să se estompeze. Există? otuşi un

numitor comun al eficacității sacrificiale, cu atât mai vizibil şi oreponderent cu cât instituția rămâne mai vie. Acest numitor comuri este violența intestină; sacrificiul pretinde să elimine mai întâi disensiunile, rivalitățile, geloziile, certurile între cei apropiați,. el restaurează armonia comunității, întăreşte unitatea socială. Tot restul decurge din aceasta. Dacă abordăm sacrificiul prin acest aspect esențial, prin această cale regală a violenței care se deschide în fața noastră, ne dăm repede seama că el nu este cu adevărat străin de nici un aspect al existenței umane, nici măcar de prosperitatea materială. Când oamenii nu se mai înțeleg între ci, soarele străluceşte şi ploaia cade ca de obicei, e adevărat, dar câmpurile înt mai prost cultivate, iar recoltele au şi ele de suferit.

Marile texte chinezeşti recunosc explicit sacrificiului funcția propusă aici. Datorită lui, populațiile rămân senine şi nu se agită. El întăreşte unitatea națiunii (Ch'u Yii, II, 2). Cartea riturilor afumă că sacrificiile, nuzica, pedepsele şi legile au unul şi acelaşi scop, care este de a uni mimile şi de a stabili ordinea.1

Formulând principiul fundamental al sacrificiului în afara cadrului ritual în care el se înscrie şi fără a mai arăta cum devine posibilă o asemenea înscriere, riscăm să trecem drept simplişti. Părem amenințați de „psihologism”. Sacrificiul ritual nu se poate compara cu gestul spontan al omului care-i dă câinelui său un şut pe care nu îndrăzneşte să-1 dea soției sau şefului de birou. Fără îndoială. Dar grecii au mituri care nu sunt decât variante colosale ale acestei povestioare. Furios împotriva şefilor armatei greceşti care refuză să-i dea armele lui Ahile, Aiax masacrează turmele destinate subzistenței armatei. În delirul său, el confundă paşnicele dobitoace cu războinicii pe care ar vrea să se răzbune. Animalele ucise aparțin speciilor din rândul cărora grecii îşi aleg în mod tradițional victimele sacrificiale. Holocaustul se desfăşoară în afara oricărui cadru ritual şi Aiax trece drept nebun. Mitul nu este sacrificial în sensul riguros al cuvântului, dar cu siguranță nu e străin sacrificiului. Sacrificiul instituționalizat se bazează pe efecte foarte asemănătoare cu mânia lui Aiax, dar ordonate, canalizate şi disciplinate în cadrul imuabil în care sunt fixate.

În sistemele propriu-zis rituale care ne sunt oarecum familiare, cele ale universului iudaic şi ale Antichității clasice, victimele sunt aproape întotdeauna animale. Există şi sisteme rituale care substituie alte ființe umane ființelor umane amenințate de violență.

În Grecia secolului al V-lea, în Atena marilor poeți tragici, sacrificiul uman, se pare, nu dispăruse complet. El se perpetua sub forma pharmakos-ulm, pe care oraşul îl întreţinea pe cheltuiala sa pentru a-1 sacrifica din când în când, în special în perioadele de calamităţi. Tragedia greaca, dacă am vrea s-o analizăm în această privinţă, ne-ar putea aduce precizări destul de interesante. Este limpede, de exemplu, că un mit ca acela al Medeei este paralel, pe planul sacrificiului uman, cu mitul lui Aiax pe planul sacrificiului animal. În Medeea lui Euripide, principiul substituirii unei fiinţe umane cu o altă fiinţă umană apare sub forma sa cea mai sălbatică. Speriată de furia Medeei pe care amantul său, Iason, tocmai a abandonat-o, doica îi cere pedagogului să-i ţină pe copii departe de mama lor:

Ştiu bine că mânia sa va clocoti mereu, până va dobori pe cineva. Lovească-i pe duşmani, dar nu pe dragii săi! *

Medeea îi substituie pe propriii săi copii adevăratului obiect al urii sale, care rămâne intangibil. Nu există o măsură comună, se va spune, între acest act de dementă şi tot ceea ce merită, în ochii noştri, calificativul

* Euripide, Medeea, în Alcesta, Medeeu, Bachantcle, Ciclopul, traducere de Alexandru Pop, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965, p. 87. (N.t.)

de „religios”. Infanticidul se poate înscrie într-un cadru ritual. Faptul e prea bine atestat şi într-un prea mare număr de culturi, inclusiv în cea greacă şi ebraică, pentru a ne putea permite să nu ţinem cont de el. Acţiunea Medeei este faţă de infanticidul ritual ceea ce masacrarea turmelor în mitul lui Aiax este faţă de sacrificiul animal. Medeea pregăteşte moartea copiilor săi aşa cum un preot pregăteşte un sacrificiu, înainte de a-i ucide, ea lansează avertismentul ritual cerut de datină, somându-i să se îndepărteze pe toţi cei a căror prezenţă ar putea compromite succesul ceremoniei.

Medeea, caşi Aiax, ne readuce la adevărul'cel mai elementar al violenţei. Când nu este satisfăcută, violenţa continuă sa se înmagazineze până în momentul în care se revarsă şi se răspândeşte împrejur cu efectele cele mai dezastruoase. Sacrificiul încearcă să stăpânească şi să canalizeze în direcţia „bună” deplasările şi substituţiile spontane care se operează atunci.

În Aiax, de Sofocle, anumite detalii subliniază strânsa legătură dintre substituţia animală şi substituţia umană. Înainte de a se arunca asupra turmelor, Aiax manifestă pentru o clipă intenţia de a-şi sacrifica~propriul fiu. Mama ia în serios această ameninţare şi face să dispară copilul.

Într-un studiu general despre sacrificiu nu există nici un motiv să separăm victimele umane de victimele animale. Dacă principiul substituţiei

sacrificiale este întemeiat pe asemănarea dintre victimele reale şi victimele potențiale, nu trebuie să ne temem că această condiție nu este îndeplinită când avem de-a face cu ființele umane în ambele cazuri. Nu este de mirare că unele societăți au trecut la sistematizarea sacrificării anumitor categorii de ființe umane pentru a proteja alte categorii.

Nu avem de gând să minimalizăm ruptura dintre societățile unde se practică sacrificiul uman şi cele unde el nu se practică. Această ruptură nu trebuie totuşi să disimuleze trăsăturile comune; nu există, la drept vorbind, nici o diferență esențială între sacrificiul uman şi sacrificiul animal. În multe cazuri, în realitate, ele pot fi substituite unele cu celelalte. Tendința noastră de a menține, în sânul instituției sacrificiale, diferențe care nu aunici o realitate, repulsia noastră, de exemplu, de a pune pe acelaşi plan sacrificiul animal şi sacrificiul uman nu este străină, fără îndoială, de ignoranța extremă care, în zilele noastre, înconjoară acest aspect esențial al culturii umane.

Repulsia de a analiza împreună toate formele sacrificiului nu este nouă. Joseph de Maistre, de exemplu, după ce a definit principiul substituției, afirmă brutal şi fără să dea explicații că acest principiu nu se aplică sacrificiului uman. Nu poți ucide un om ca să salvezi un alt om, afirmă autorul. Această opinie este neîncetat contrazisă de tragedia greacă, în mod implicit într-o operă ca Medeea, şi perfect explicit în altă parte, la Euripide.

După Clitemnestra lui Euripide, sacrificarea Ifigeniei, fiica sa, ar fi justificată dacă ar fi salvate astfel vieți omeneşti. Prin intermediul unui personaj, poetul tragic ne dezvăluie funcția „normală” a sacrificiului uman, tocmai aceea pe care de Maistre o declară inadmisibilă. Dacă Agamemnon, strigă Clitemnestra, ar fi acceptat să-şi vadă fata murind: pentru a împiedica jefuirea cetății pentru a-şi sluji casa, răscumpăra copiii, sacrificându-1 pe unul spre a-i salva pe toți ceilalți, ar fi putut fi iertat.

Dar nu! Iată o Elenă neruşinată.

Fără a exclude vreodată în mod expres sacrificiul Uman din studiile lor – sub ce motiv; într-adevăr, ar fi justificată această excludere1? – cercetătorii moderni, în special Hubert şi Mauss, nu apelează la el decât rareori în analiza lor teoretică. Dacă alții, dimpotrivă, se interesează în mod exclusiv de el, insistă întotdeauna asupra aspectelor sale „sadice”, „barbare” etc, izolându-1 iar de restul instituției.

Această divizare a sacrificiului în două mari categorii, umanul şi animalul, are ea însăşi un caracter sacrificial, într-un sens riguros ritual; ea se bazează,

în realitate, pe o judecată de valoare, pe ideea că anumite victime, oamenii, sunt prin excelență improprii sacrificiului, în vreme ce altele, animale, sunt eminamente sacrificabile. Există aici o supraviețuire sacrificială care perpetuează necunoaşterea instituției. Nu se pune problema de a renunța la judecata de valoare care fondează această necunoaştere, ci de a o pune între paranteze, de a recunoaşte că este arbitrară, nu în sine, ci pe planul instituției sacrificiale considerate în ansamblul său. Trebuie eliminate delimitările explicite sau implicite, trebuie ca victimele umane şi victimele animale să fie puse pe acelaşi plan pentru a surprinde, dacă există, criteriile după care se efectuează alegerea oricărei victime, pentru a desprinde, dacă există, un principiu universal de selecție.

Am văzut că toate victimele, chiar şi animalele, ca să ofere apetitului de violență un aliment care să-i convină, trebuie sa semene cu cele pe care le înlocuiesc. Dar această asemănare nu trebuie să meargă până la asimilarea completă, nu trebuie să aibă ca rezultat o confuzie catastrofală, în cazul victimelor animale, diferența este întotdeauna extrem de vizibilă şi nici o confuzie nu e posibilă. Deşi fac tot ce le stă în putință pentru ca vitele lor să le semene, iar ei să semene cu vitele lor, nuerii nu iau niciodată cu adevărat un om drept vacă. Dovada este că ei o sacrifică întotdeauna pe a doua şi niciodată pe cel dintâi. Noi nu recădem în rătăcirile mentalității primitive. Nu spunem că primitivii sunt mai puțin capabili decât noi să opereze anumite distincții.

Pentru ca o specie sau o categorie determinată de ființe vii (umană sau animală) să apară drept sacrificabilă, trebuie să i se descopere o asemănare cât mai izbitoare cu categoriile (umane) nesacrificabile, fără ca distincția să-şi piardă claritatea, fără ca vreo confuzie să fie vreodată posibilă. În cazul animalului, trebuie repetat, distincția sare în ochi. În cazul omului, nu se întâmplă acelaşi lucru. Dacă privim evantaiul pe care-1 formează victimele, într-o panoramă generală a sacrificiului uman, ne aflăm, se pare, în fața unei liste extrem de eterogene: prizonierii de război, sclavii, copiii şi adolescenții necăsătoriți, handicapații, deşeurile societății, cum e pharmakos-ugrec. In fine, în anumite societăți există regele.

Cuprinde această listă un numitor comun, este oare posibil să o reducem la un criteriu unic? întâlnim aici, mai întâi, ființe care nu aparțin – sau abia aparțin – societății, prizonierii de război, sclavii, pharma-kos-ul. În majoritatea societăților primitive, copiii şi adolescenții neinițiați încă nu aparțin nici ei comunității; drepturile şi îndatoririle lor sunt aproape

inexistente. Nu avem deci de a face, pentru moment, decât cu categorii exterioare sau marginale care nu pot niciodată să țească cu comunitatea legături asemănătoare cu cele care-i leagă între ei pe membrii acesteia. Ceea ce le împiedică pe viitoarele victime să se integreze din plin în această comunitate este când calitatea lor de străin sau de duşman, când condiția lor subalternă.

Dar regele, se va spune? Nu este el în inima comunității? Fără îndoială, dar în cazul său tocmai această poziție, centrală şi fundamentală, îl izolează de ceilalți oameni, făcând din el un adevărat paria. El se sustrage societății „prin partea de sus", tot aşa cum pharmakos-ui se sustrage „prin partea de jos". El are de altminteri o replică în persoana nebunului său, care împarte cu stăpânul lui o situație de exterioritate, o izolare de fapt care se dovedeşte adesea mai importantă în sine decât prin valoarea pozitivă sau negativă, lesne reversibilă, care-i poate fi atribuită. Sub toate aspectele, nebunul este eminamente „sacrificabil", regele îşi poate descărca asupra lui toată iritarea, dar se întâmplă şi ca regele să fie el însuşi sacrificat, şi adesea în maniera cea mai rituală şi regulată, ca în anumite monarhii africane.'

Cf.p. 106.

A defini diferența între sacrificabil şi nesacrificabil prin apartenența deplină la societate nu este totul inexact, definiția este însă abstractă şi nu e de mare ajutor. Se poate susține că în numeroase culturi femeile nu aparțin cu adevărat societății, şi totuşi niciodată, sau aproape niciodată, ele nu sunt sacrificate. Există poate o explicație foarte simplă a acestui fapt. Femeia măritată păstrează legături cu grupul cu care e înrudită, deşi ea devine, în anumite privințe, proprietatea soțului său şi a grupului acestuia. A o sacrifica ar însemna întotdeauna să rişti să vezi cum unul din cele două grupuri interpretează sacrificiul ca pe o adevărată crimă şi plănuieşte să îl răzbune. E suficient să ne gândim la aceasta ca să înțelegem că tema răzbunării lămureşte aici multe lucruri. Toate ființele sacrificabile, fie că este vorba de categoriile umane pe care tocmai le-am enumerat, fie, cu atât mai mult, de animale, se disting de cele nesacrificabile printr-o calitate esențială, şi asta în toate societățile sacrificiale, fără excepție. Între comunitate şi victimele rituale lipseşte un anumit tip de raport social, cel care face să nu putem recurge la violență, împotriva unui individ, fără să ne expunem la represaliile altor indivizi, semenii săi, care-şi fac o datorie din a-şi răzbuna aproapele.

Pentru a ne convinge că sacrificiul este o violență fără risc de răzbunare, e suficient să constatăm locul considerabil pe care-1 fac acestei teme ritualurile. Şi să notăm paradoxul, uneori puțin comic, al referințelor permanente la răzbunare, al unei veritabile obsesii a răzbunării într-un context în care riscurile răzbunării sunt absolut nule, cel al uciderii unei oi, de exemplu:

Oamenii cereau scuze pentru actul care urma să fie înfăptuit, gemeau la moartea animalului, îl plângeau ca pe o rudă. Îi cereau iertare înainte de a-1 lovi. Erau adresate câteva cuvinte restului speciei căreia îi aparținea, ca unui vast clan familial care era implorat să nu răzbune pierderea pe care avea să o sufere în persoana unuia din membrii săi. Sub influența aceloraşi idei, se întâmplă ca autorul uciderii să fie pedepsit; era lovit sau exilat.1

Sacrificatorii roagă întreaga specie, considerată ca un vast clan familial, să nu răzbune moartea victimei lor. Descriind în sacrificiu o crimă destinată poate să fie răzbunată, ritualul ne indică indirect funcția ritului, genul de acțiune pe care este chemat să-1 înlocuiască şi criteriul care stă la baza alegerii victimei. Dorința de violență se îndreaptă asupra celor apropiați, ea nu poate fi satisfăcută fără să atragă tot felul de conflicte, trebuie deci deturnată spre victima sacrificială, singura pe care

1 H. HubertşiM. Mauss, „Essai sur la nature et fonction du sacrifice", în M. Mauss, Oeuvres, I (Paris, 1968), pp. 233-234.

O putem lovi fără nici un pericol, fiindcă nu va fi nimeni care să-i îmbrățişeze cauza.

Ca tot ceea ce priveşte esența reală a sacrificiului, adevărul distincției dintre sacrificabil şi nesacrificabil nu este niciodată formulat direct. Anumite bizarerii, anumite capricii inexplicabile ne vor ascunde raționalitatea lor. Anumite specii animale, de exemplu, vor fi în mod formal excluse, în timp ce excluderea membrilor comunității nu va fi nici măcar menționată, e un lucru de la sine înțeles. Preocupându-se în mod exclusiv de aspectele literalmente maniacale ale practicii sacrificiale, gândirea modernă perpetuează, în felul său, ignoranța. Oamenii reuşesc cu atât mai bine să-şi evacueze violența cu cât procesul de evacuare le apare nu ca fiind al lor, ci ca un imperativ absolut, ca ordinul unei divinități ale cărei exigențe sunt pe cât de cumplite, pe atât de minuțioase. Împingând întregul sacrificiu în afara realului, gândirea modernă continuă să îi ignore violența.

Sacrificiul are ca funcție să domolească violențele intestine, să împiedice izbucnirea conflictelor. Dar societățile care nu au rituri pro-priu-zis

sacrificiale, ca a noastră, reuşesc foarte bine să se lipsească de ele; violența intestină nu este absentă, desigur, dar ea nu se dezlănțuie niciodată până la a compromite existența societății. Faptul că sacrificiul şi celelalte forme rituale pot dispărea fără consecințe catastrofale trebuie să explice în parte neputința etnologiei şi a ştiințelor religioase față de ele, inaptitudinea noastră de a atribui o funcție'reală acestor fenomene culturale. Ne este greu să concepem ca indispensabile nişte instituții de care nu avem, se pare, nici o nevoie.

Între o societate ca a noastră şi societățile religioase există poate o diferență al cărei caracter decisiv ne-ar putea fi ascuns de rituri şi în special de sacrificiu, dacă acestea ar juca în raport cu ea un rol compensator. Ne-am explica, astfel, de ce funcția sacrificiului ne-a scăpat întotdeauna.

De îndată ce violența intestină refulată de sacrificiu îşi dezvăluie puțin natura, ea se prezintă, aşa cum am văzut, sub forma răzbunării sângelui vărsat, a acelei blood feud care nu joacă în lumea noastră decât un rol neînsemnat sau chiar nul. Poate că aici trebuie căutată diferența societăților primitive, fatalitatea specifică de care suntem debarasați şi pe care sacrificiul nu poate să o îndepărteze, în mod vizibil, dar pe care o menține în limite tolerabile.

Din ce cauză constituie răzbunarea sângelui, oriunde apare, o amenințare insuportabilă? Singura răzbunare satisfăcătoare, în fața sângelui vărsat, constă în a vărsa sângele criminalului. Nu există o diferență netă între actul pe care răzbunarea îl pedepseşte şi răzbunarea însăşi. Răzbunarea se vrea un act de represalii, şi orice represalii atrag noi represalii. Crima pe care răzbunarea o pedepseşte nu se concepe aproape niciodată pe sine ca fiind prima; ea se vrea deja răzbunarea unei crime mai vechi.

Răzbunarea constituie deci un proces infinit, interminabil. De fiecare dată când ea apare într-un punct oarecare al comunității, tinde să se extindă şi să câştige ansamblul corpului social. Ea riscă să provoace o veritabilă reacție înjanț cu consecințe rapid fatale într-o societate de dimensiuni reduse. Înmulțirea represaliilor pune în joc însăşi existența societății. Iată de ce răzbunarea face pretutindeni obiectul unui interdict foarte strict.

Dar, în mod curios, tocmai acolo unde acest interdict este cel mai strict, domneşte răzbunarea. Chiar când ea rămâne în umbră, când rolul său este nul, în aparență, ea determină multe lucruri în raporturile dintre oameni. Asta nu înseamnă că interdictul al cărui obiect îl constituie răzbunarea este în secret ridiculizat. Datoria răzbunării se impune deoarece crima provoacă

oroare, iar oamenii trebuie împiedicați să ucidă. Datoria de a nu vărsa niciodată sânge nu este cu adevărat distinctă de datoria de a răzbuna sângele vărsat. Pentru a face să înceteze răzbunarea, în consecință, ca şi pentru a face să înceteze războiul, în zilele noastre, nu este suficient să-i convingem pe oameni că violența este odioasă; tocmai pentru că sunt convinşi de aceasta, ei îşi fac o datorie din a o răzbuna.

Într-o lume asupra căreia planează încă răzbunarea, este imposibil să nutreşti față de ea idei fără echivoc, să vorbeşti despre ea fără să te contrazici. În tragedia greacă, de exemplu, nu poate exista o atitudine coerentă în privința răzbunării. A te strădui să extragi din tragedie fie o teorie pozitivă, fie una negativă, a răzbunării, înseamnă deja a rata esența tragicului. Fiecare îmbrățişează şi condamnă răzbunarea cu aceeaşi ardoare, în funcție de poziția pe care o ocupă, clipă de clipă, pe eşichierul violenței.

Există un cerc vicios al răzbunării, şi noi nici nu bănuim cât de mult apasă el asupra societăților primitive. Acest cerc nu există pentru noi. Care este motivul unui astfel de privilegiu? La această întrebare putem aduce un răspuns categoric în ce priveşte instituțiile. Sistemul judiciar este cel care îndepărtează amenințarea răzbunării. El nu suprimă răzbunarea: o limitează în mod efectiv la un act de represalii unic a cărui executare este încredințată unei autorități suverane şi specializate în domeniul său. Deciziile autorității judiciare se afirmă întotdeauna ca ultimul cuvântal răzbunării.

Anumite expresii, aici, sunt mai revelatoare decât teoriile juridice. O dată ce răzbunarea interminabilă este îndepărtată, se întâmplă ca ea să fie desemnată ca răzbunare privată. Expresia presupune o răzbunare publică, dar al doilea termen al opoziției nu este niciodată explicit. În societățile primitive, prin definiție, nu există decât răzbunarea privată. Nu în ele trebuie deci căutată răzbunarea publică, ci în societățile rafinate, şi numai sistemul judiciar poate oferi răspunsul cerut.

Nu există, în sistemul penal, nici un principiu de justiție care să difere în mod real de principiul răzbunării. Acelaşi principiu acționează în ambele cazuri, cel al reciprocității violente, al răsplatei meritate. Fie că acest jmncipiu este drept şi justiția este deja prezentă în răzbunare, fie că nu există nicăieri justiție. Despre cel care se răzbună singur, limba engleză afirmă: He takes the law into his own hands, „el ia legea în propriile mâini”. Nu există diferență de principiu între răzbunarea privată şi răzbunarea publică, dar există o diferență enormă pe plan social: răzbunarea nu mai este răzbunată; procesul este încheiat; pericolul escaladei este îndepărtat.

Numeroşi etnologi sunt de acord asupra absenței sistemului judiciar în societățile primitive. În Crime andCustom în Savage Spciety (Londra, 1926), Malinowski ajunge la următoarele concluzii: în comunitățile primitive, noțiunea de drept penal este mai impalpabilă decât cea de drept civil: ideea de justiție, în felul în care o înțelegem noi, este aproape inaplicabilă. În The Andaman Islanders (Cambridge, 1922), concluziile lui Radcliffe-Brown sunt identice, şi vedem cum se profilează amenințarea răzbunării interminabile, ca pretutindeni acolo unde se impun aceste concluzii:

Andamanezii aveau o conştiință socială dezvoltată, adică un sistem de noțiuni morale în privința binelui şi a răului, dar pedepsirea crimei de către colectivitate nu exista la ei. Dacă un individ suferea un prejudiciu, era sarcina lui să se răzbune, cu condiția să vrea sau să îndrăznească. Desigur, întotdeauna se găseau oameni care să sprijine cauza criminalului, ataşamentul personal se dovedea mai puternic decât repulsia față de fapta comisă.

Unii etnologi, cum ar fi Robert Lowie în Primitive Society (New York, 1947), vorbesc în legătură cu societățile primitive despre o „administrare a justiției". Lowie distinge două tipuri de societăți, cele care posedă o „autoritate centrală" şi cele care nu o posedă. În acestea din urmă, grupul de înrudire, spune el, este cel care deține puterea judiciară, şi acest grup înfruntă celelalte grupuri în modul în care un stat suveran le înfruntă pe toate celelalte. Nu există o „administrare a justiției", un sistem judiciar, fără o instanță superioară, capabilă să arbitreze suveran, chiar şi între grupurile cele mai puternice. Numai această instanță superioară poate face să înceteze orice posibilitate de blood feud, de interminabilă vendetta. Lowie însuşi recunoaşte că această condiție nu este îndeplinită:

Solidaritatea grupului este aici legea supremă: un individ care exercită o violență împotriva unui individ dintr-un alt grup va fi în mod normal protejat de grupul său, în timp ce celălalt grup va susține victima care pretinde o răzbunare sau o compensație. Afacerea poate deci întotdeauna să antreneze un ciclu de răzbunare sau un război civil. Ciuccii fac în general pace după un act unic de represalii, dar în rândul populației ifugao lupta poate continua aproape la nesfârşit.

A vorbi aici de o administrație a justiției înseamnă a abuza de sensul termenilor. Dorința de a recunoaşte societăților primitive virtuți egale sau superioare celor din societatea noastră în controlul violenței nu trebuie să ne

facă să minimalizăm o diferență esențială. A vorbi ca Lowie înseamnă a perpetua un mod de a gândi foarte răspândit, după care răzbunarea liberă ține loc de sistem judiciar acolo unde acesta lipseşte. Această teză, care pare dictată de bunul simț, este în realitate absolut falsă şi serveşte drept scuză pentru o infinitate de erori. Ea reflectă ignoranța unei societăți, a noastră, care beneficiază de atâta vreme de un sistem judiciar încât nu mai este conştientă de efectele sale.

Dacă răzbunarea este un proces infinit, nu ei îi putem cere să domolească violența, ci în realitate pe ea trebuie să o domolim. Dovada că aşa este ne e adusă de însuşi Lowie de fiecare dată când dă un exemplu de „administrare a justiției", chiar şi în societățile care, după el, posedă o „autoritate centrală". Nu absența principiului de justiție abstract se vădeşte importantă, ci faptul că acțiunea numită „legală" este întotdeauna în mâinile victimelor înseşi şi într-ale celor apropiați lor. Atâta vreme cât nu există un organism suveran şi independent pentru a se substitui părții lezate şi pentru a-şi rezerva răzbunarea, pericolul unei escalade interminabile subzistă. Eforturile de a organiza răzbunarea şi de a o limita rămân precare; ele pretind, în final, o anume voință de conciliere care poate fi prezentă, dar care poate de asemenea să lipsească. Este deci inexact, din nou, să vorbim despre „administrarea justiției", chiar pentru instituții cum ar fi împăcarea* sau diferitele varietăți de duel judiciar. Chiar şi aici, trebuie să ne mulțumim cu concluziile lui Malinowski: „Pentru a restaura un echilibru tribal deranjat, nu există decât mijloace lente şi complicate. Nu am descoperit nici un obicei sau procedeu care să amintească de modul în care administrăm noi justiția, conform unui cod şi unor reguli imprescriptibile."

Dacă în societățile primitive nu există un remediu decisiv împotriva violenței, şi nici o vindecare infailibilă atunci când echilibrul este tulburat, putem presupune că măsurile preventive, în opoziție cu cele curative, vor juca un rol primordial. Aici regăsim definiția sacrificiului propusă mai sus, definiție care face, din el un instrument de prevenție în lupta împotriva violenței.

Într-un univers în care cel mai mic conflict poate antrena dezastre, ca şi cea mai mică hemoragie la un hemofil, sacrificiul polarizează tendințele agresive asupra unor victime reale sau ideale, însuflețite sau neînsuflețite, dar întotdeauna nesusceptibile de a fi răzbunate, în mod uniform neutre şi sterile pe planul răzbunării. El furnizează unui apetit de violență pe care simpla voință ascetică nu-1 poate învinge, un derivativ parțial, desigur,

temporar, dar care poate fi reînnoit la infinit şi asupra eficacității căruia mărturiile care concordă sunt prea numeroase spre a fi neglijate. Sacrificiul împiedică să se dezvolte germenii violenței. El îi ajută pe oameni să țină în frâu răzbunarea.

În societățile sacrificiale nu există situație critică la care să nu se răspundă prin sacrificiu, dar unele crize par legate în mod special de acesta. Aceste crize pun mereu în cauză unitatea comunității, tradueân-du-se întotdeauna prin disensiuni şi discordie. Cu cât criza este mai acută, cu atât victima trebuie să fie mai „prețioasă".

Putem vedea un semn suplimentar al acțiunii exercitate de sacrificiu în faptul că el se deteriorează acolo unde se instalează un sistem judiciar, în Grecia şi în Roma, îndeosebi. Rațiunea sa de a fi dispare. El se poate perpetua mult timp, fără îndoială, dar ca formă aproape goală; în general îl cunoaştem sub această formă, fapt care întăreşte în noi ideea că instituțiile religioase nu au nici o funcție reală.

Ipoteza avansată mai sus se confirmă: în societățile lipsite de sistem judiciar şi, prin aceasta, amenințate de răzbunare, sacrificiul şi ritul în general trebuie să joace un rol esențial. Nu trebuie totuşi să conchidem că sacrificiul „înlocuieşte" sistemul judiciar. Mai întâi pentru că nu se pune

* La composition – învoială, împăcare între părți aflate în conflict; în epoca merovingiană, despăgubire acordată victimelor unui delict. (N.t.)

problema de a înlocui ceea ce nu a existat desigur niciodată şi apoi pentru că, în absența unei renunțări voluntare şi unanime la orice violență, sistemul judiciar, în ordinea sa, este de neînlocuit.

Pentru că minimalizăm pericolul răzbunării, noi nu ştim la ce poate servi sacrificiul. Nu ne întrebăm niciodată în ce fel societățile lipsite de. penalitate judiciară țin în frâu o violență pe care nu o mai vedem. Ignoranța noastră formează un sistem închis. Nimeni nu o poate dezminți. Nu avem nevoie de religios pentru a rezolva o problemă a cărei existență însăşi ne scapă. Religiosul ne pare deci fără rost. Soluția ne ascunde problema, iar dispariția problemei ne ascunde religiosul ca soluție.

Misterul pe care îl reprezintă pentru noi societățile primitive este desigur legat de'această ignoranță. Acest mister este responsabil pentru opiniile noastre întotdeauna extreme în legătură cu aceste societăți. Le considerăm când superioare, când, dimpotrivă, mult inferioare în raport cu ceea ce suntem noi înşine. Unul şi acelaşi fapt, absența sistemului judiciar, ar putea provoca această oscilație a extremelor, aceste judecăți invariabil excesive.

Nimeni, fără îndoială, nu poate acuza de prea puţină sau de prea multă violenţă pe unii indivizi şi, cu atât mai mult, unele societăţi. Ceea ce putem foarte bine judeca, dimpotrivă, este că violenţa, într-o societate lipsită de sistem judiciar, nu se va situa în aceleaşi locuri şi nu va apărea sub aceleaşi forme ca într-a noastră. În funcţie de aspectele care ne reţin atenţia, vom avea tendinţa să credem că aceste societăţi sunt abandonate unei sălbăticii cutremurătoare sau, dimpotrivă, să le idealizăm^ să le prezentăm ca pe nişte exemple de urmat, ca pe singurele modele ale umanităţii reale.

În aceste societăţi, nenorocirile pe care violenţa riscă să le declanşeze sunt atât de mari' şi remediile atât de aleatorii, îneât accentul cade pe prevenţie. Iar domeniul preventivului este înainte de toate domeniul religios. Prevenţia religioasă poate avea un caracter violent. Violenţa şi sacrul sunt inseparabile. Utilizarea „vicleană” a anumitor proprietăţi ale violenţei, în special a aptitudinii sale de a se deplasa din obiect în obiect, se ascunde în spatele aparatului rigid al sacrificiului ritual.

Societăţile primitive nu sunt abandonate violenţei. Şi totuşi ele nu sunt neapărat mai puţin violente sau mai puţin „ipocrite” decât suntem noi înşine. Pentru a avea o imagine completă, ar trebui să luăm în calcul, bineînţeles, toate formele de violenţă mai mult sau mai puţin ritualizate care deturnează ameninţarea de la obiectele apropiate spre obiecte mai îndepărtate, în special războiul. Este limpede că războiul nu este rezervat unui singur tip de societate. Creşterea prodigioasă a mijloacelor tehnice nu constituie o diferenţă esenţială între primitiv şi modern. În cazul sistemului judiciar şi al riturilor sacrificiale, dimpotrivă, noi ţinem de instituţii a căror prezenţă şi absenţă ar putea foarte bine distinge societăţile primitive de un anumit tip de „civilizaţie”. Tocmai aceste instituţii trebuie cercetate pentru a ajunge nu la o judecată de valoare, ci la o cunoaştere obiectivă.

Predominanţa preventivului asupra curativului, în societăţile primitive, nu se realizează exclusiv în viaţa religioasă. Putem lega această diferenţă de trăsăturile generale ale unui comportament sau ale unei psihologii care-i frapau pe primii observatori veniţi din Europa, şi care nu sunt universale, desigur, dar care nu sunt poate întotdeauna iluzorii.

Într-un univers în care cel mai mic pas greşit poate antrena consecinţe formidabile, înţelegem de ce raporturile umane sunt marcate de o prudenţă care ni se pare excesivă, de ce ele pretind precauţii care ni se par incomprehensibile. Concepem lungile dezbateri care preced orice demers neprevăzut de tradiţie. Ne explicăm uşor refuzul angajării în forme de joc

sau de competiție care ni se par anodine. Când iremediabilul îi înconjoară pe oameni din toate părțile, ei dau dovadă, uneori, de o „gravitate nobilă” pe lângă care aerul nostru preocupat e întotdeauna puțin ridicol. Grijile comerciale, birocratice sau ideologice care ne copleşesc par nişte fleacuri.

Între non-violență şi violență nu există, în societățile primitive, frâna automată şi atotputernică a instituțiilor care ne determină cu atât mai mult cu cât rolul lor este mai uitat. Această frână întotdeauna prezentă ne permite să trecem nestingheriți, fără să bănuim măcar, limitele interzise primitivilor. În societățile „rafinate”, raporturile, chiar între străini, se caracterizează printr-o familiaritate, o mobilitate şi o îndrăzneală incomparabile.

Religiosul vizează întotdeauna să calmeze violența, să o împiedice să se dezlănțuie. Comportamentele religioase şi morale vizează non-violența în mod imediat în viața cotidiană şi în mod mediat, frecvent, în viața rituală, prin intermediul paradoxal al violenței. Sacrificiul se alătură ansamblului vieții morale şi religioase, dar la capătul unui ocol destul de spectaculos. Să nu uităm, pe de altă parte, că pentru a rămâne eficient sacrificiul trebuie să se realizeze în spiritul acelei pietas care caracterizează toate aspectele vieții religioase. Începem să întrezărim de ce el apare în acelaşi timp ca acțiune vinovată şi ca acțiune foarte sfântă, ca violență ilegitimă, precum şi ca violență legitimă. Dar suntem încă foarte departe de o înțelegere satisfăcătoare.

Religiosul primitiv domesticeşte violența, o reglează, o ordonează şi o canalizează, spre a o utiliza împotriva oricărei forme de violență pur şi simplu intolerabilă, şi aceasta într-o atmosferă generală de non-violență şi de calm. El defineşte o combinație stranie de violență şi de non-violență. Se poate spune aproape acelaşi lucru despre sistemul judiciar.

Toate mijloacele folosite vreodată de oameni pentru a se proteja de răzbunarea interminabilă ar putea fi înrudite. Le putem grupa în trei categorii: 1) mijloacele preventive, care se reduc toate la deviații sacrificiale ale spiritului de răzbunare; 2) aranjamente şi piedici în calea răzbunării, cum ar fi împăcările, duelurile judiciare etc. a căror acțiune curativă este încă precară; 3) sistemul judiciar, a cărui eficacitate curativă este fără apel.

Ordinea în care aceste mijloace se prezintă este cea a unei eficacități creseânde. Trecerea de la preventiv la curativ corespunde istoriei reale, cel puțin în lumea occidentală. Primele mijloace curative sunt intermediare în toate privințele între o stare pur religioasă şi eficacitatea extremă a

sistemului judiciar. Ele însele au un caracter ritual şi sunt adesea asociate sacrificiului.

În societățile primitive, procedeele curative rămân rudimentare în ochii noştri, vedem în ele simple „tatonări” spre sistemul judiciar, căci interesul lor pragmatic este foarte vizibil: nu vinovatul interesează mai mult, ci victimele nerăzbunate; de la ele vine pericolul imediat; trebuie să le dăm acestor victime o satisfacție strict măsurată, cea care le va potoli dorința de răzbunare fără a o aprinde în altă parte. Nu este vorba de a legifera în privința binelui şi a răului, şi nici de a face să fie respectată o justiție abstractă, ci de a asigura securitatea grupului prevenind răzbunarea, de preferință printr-o reconciliere fondată pe o împăcare sau, dacă reconcilierea este imposibilă, printr-o întâlnire armată, organizată astfel îneât violența să nu se propage în jur; întâlnirea se va desfăşura în câmp închis, sub o formă reglată, între adversari bine determinați; ea va avea loc o dată pentru totdeauna.

Putem admite că toate aceste procedee curative sunt deja „în drum” spre sistemul judiciar. Dar evoluția, dacă există evoluție, nu e continuă. Punctul de ruptură se situează în momentul în care intervenția unei autorități judiciare independente devine constrângătoare. Numai atunci oamenii sunt eliberați de cumplita datorie a răzbunării. Intervenția judiciară nu mai are acelaşi caracter de extraordinară urgență; semnificația sa rămâne aceeaşi, dar ea poate să se estompeze şi chiar să dispară în întregime. Sistemul va funcționa cu atât mai bine cu cât vom fi mai puțin conştienți de funcția sa. Acest sistem va putea deci, şi îndată ce va putea va trebui, să se reorganizeze în jurul vinovatului şi al principiului de culpabilitate, în jurul răsplatei, în definitiv, dar ridicată la rangul de principiu de justiție abstract, pe care oamenii ar fi însărcinați să-1 facă respectat.

Destinate inițial în mod deschis să modereze răzbunarea, procedeele „curative” se învăluie de mister pe măsură ce câştigă în eficacitate. Cu cât punctul focal al sistemului se deplasează de la prevenția religioasă către mecanismele retribuției judiciare, cu atât ignoranța care a protejat întotdeauna instituția sacrificială avansează spre aceste mecanisme şi tinde, la rândul ei, să le învăluie.

Din clipa în care domneşte singur, sistemul judiciar îşi ascunde funcția. Asemeni sacrificiului, el disimulează – chiar dacă în acelaşi timp dezvăluie – lucrul care-1 face identic cu răzbunarea, o răzbunare asemănătoare tuturor celorlalte, diferită doar prin faptul că nu va avea urmări, că ea însăşi nu va fi

răzbunată. În primul caz, pentru că victima nu este cea „bună”, e„a nu e răzbunată; în al doilea caz, violența se abate asupra victimei „bune”, dar o face cu o forță şi cu o autoritate atât de masive încât nici o ripostă nu e posibilă.

Se va obiecta că funcția sistemului judiciar nu este cu adevărat disimulată; nu ignorăm faptul că justiția se interesează mai mult de securitatea generală decât de justiția abstractă; credem, de asemenea că acest sistem se bazează pe un principiu de justiție care-i este propriu şi care lipseşte din societățile primitive. Pentru a ne convinge de aceasta, e suficient să citim lucrările privitoare la acest subiect. Ne imaginăm întotdeauna că diferența decisivă între primitiv şi civilizat constă într-o anume neputință a primitivului de a identifica vinovatul şi de a respecta principiul culpabilității. În acest punct ne automistificăm. Dacă primitivul pare să se deturneze de la vinovat, cu o încăpățânare care trece în ochii noştri drept prostie sau perversitate, este pentru că îi e teamă să alimenteze răzbunarea.

Dacă sistemul nostru ni se pare mai rațional este, în realitate, pentru că e mai strict conform principiului răzbunării. Insistența asupra pedepsirii vinovatului nu are alt sens. În loc să s”e străduiască să împiedice răzbunarea, să o modereze, să o eludeze sau să o deturneze spre un scop secundar, ca toate procedeele propriu-zis religioase, sistemul judiciar raționalizează răzbunarea, reuşeşte să o decupeze şi să o limiteze aşa cum crede de cuviință; el o manipulează fără nici un pericol, făcând din ea o tghnicăextrem de eficace de vindecare şi, în mod secundar, de prevenire a violenței.

Această raționalizare a răzbunării nu are nimic de-a face cu o înrădăcinare comunitară mai directă sau mai profundă; ea se bazează, dimpotrivă, pe independența suverană a autorității judiciare care este mandatată o dată pentru totdeauna şi căreia nici un grup, nici măcar colectivitatea unanimă, în principiu cel puțin, nu-i poate pune în discuție deciziile. Nereprezentând nici un grup specific, nefiind nimic altceva decât ea însăşi, autoritatea judiciară nu depinde de nimeni în mod special, ea este deci în slujba tuturor şi toți se înclină în fața deciziilor sale. Doar sistemul judiciar nu ezită niciodată să lovească violența în plin, pentru că are asupra răzbunării un monopol absolut. Datorită acestui monopol, el reuşeşte, în mod normal, să înăbuşe răzbunarea, în loc să o exacerbeze, în loc să o extindă şi să o multiplice, cum ar face acelaşi tip de conduită într-o societate primitivă.

Sistemul judiciar şi sacrificiul au deci în final aceeaşi funcţie, dar sistemul judiciar este infinit mai eficient. El nu poate exista decât asociat cu o putere politică într-adevăr puternică. Ca toate progresele tehnice, el constituie o armă cu dublu tăiş, de opresiune şi de eliberare, şi tocmai astfel apare el primitivilor a căror privire, în acest punct, este fără îndoială mai obiectivă decât a noastră.

Dacă funcţia, în zilele noastre, apare, este pentru că ea se retrage în refugiul de care are nevoie spre a se exercita convenabil. Orice înţelegere, aici, este critică şi coincide cu o criză de sistem, o ameninţare de dezintegrare. Oricâtar fi de impunător, aparatul care disimulează identitatea reală a violenţei ilegale şi a violenţei legale sfârşeşte întotdeauna prin a se scoroji, a se crăpa şi, în cele din urmă, a se prăbuşi. Adevărul subiacent iese la suprafaţă, şi reciprocitatea represaliilor reapare, nu doar în mod teoretic, ca un adevăr pur intelectual care ar apărea savanţilor, ci ca o realitate sinistră, un cerc vicios din care credeam că am scăpat şi care-şi reafirmă influenţa.

Procedeele care le permit oamenilor să-şi modereze violenţa sunt asemănătoare prin faptul că niciunul dintre ele nu este străin de violenţă. Avem motive să credem că sunt toate înrădăcinate în religios. Religiosul este una, am văzut, cu diversele moduri de prevenţie; procedeele curative sunt ele însele impregnate de religios, atât sub forma rudimentară care este însoţită, aproape întotdeauna, de rituri sacrificiale, cât şi sub forma judiciară. Religiosul, în sensul larg al cuvântului, este una, fără îndoială, cu obscuritatea care învăluie în definitiv toate resursele omului împotriva propriei sale violenţe, curative şi preventive, cu opacitatea care pune stăpânire pe sistemul judiciar când acesta înlocuieşte sacrificiul. Această opacitate coincide cu transcendenţa efectivă a violenţei sfinte, legale, legitime, în faţa imanenţei violenţei vinovate şi ilegale.

După cum victimele sacrificiale sunt, în principiu, oferite divinităţii şi agreate de ea, sistemul judiciar se referă la o teologie care garantează adevărul justiţiei sale. Această teologie poate chiar să dispară, aşa. cum ea a dispărut în lumea noastră, şi transcendenţa sistemului rămâne intactă. Trec secole înainte ca oamenii să-şi dea seama că nu există diferenţă între principiul lor de justiţie şi principiul răzbunării.

Numai transcendenţa sistemului, efectiv recunoscută de toţi, oricare ar fi instituţiile pe care le concretizează, poate să-i asigure eficacitatea preventivă sau curativă, distingând violenţa sfântă, legitimă şi împiedicând-

o să devină obiectul unor recriminări şi contestații, adică să recadă în cercul vicios al răzbunării.

Doar un element fondator unic şi pe care trebuie să-1 numim religios, într-un sens mai profund decât teologicul, întotdeauna fondator printre noi pentru că este întotdeauna disimulat, chiar dacă e din ce în ce mai puțin disimulat şi dacă edificiul fondat de el se clatină din ce în ce mai mult, ne permite să interpretăm ignoranța noastră actuală atât în privința violenței, cât şi a religiosului, cel din urmă protejându-ne de prima şi ascunzându-se în spatele ei aşa cum ea se ascunde în spatele lui. Dacă tot nu înțelegem religiosul, nu e deci pentru că suntem în exterior, ci pentru că ne mai aflăm în interior, cel puțin în punctele esențiale. Dezbaterile grandilocvente despre moartea lui Dumnezeu şi a omului nu au nimic radical; ele rămân teologice şi în consecință sacrificiale în sensul larg al cuvântului, prin aceea că ele disimulează chestiunea răzbunării, absolut concretă şi câtuşi de puțin fiziologică, fiindcă răzbunarea interminabilă este cea care, aşa cum ni s-a spus, amenință să recadă asupra oamenilor după uciderea oricărei divinități. O dată ce nu mai există transcendență, religioasă, umanistă sau de orice alt fel, pentru a defini o violență legitimă şi a-i garanta specificitatea în fața oricărei violențe ilegitime, legitimul şi ilegitimul violenței sunt definitiv oferite opiniei fiecăruia, adică oscilației vertiginoase şi dispariției. Există tot atâtea violențe legitime, de aciim înainte, câți violenți, cu alte cuvinte nu mai există deloc. Numai o transcendență oarecare, care face să se creadă într-o diferență între sacrificiu şi răzbunare, sau între sistemul judiciar şi răzbunare, poate înşela durabil violența.

Iată de ce înțelegerea sistemului, demistificarea sa, coincide neapărat cu dezagregarea sa. Această demistificare rămâne încă sacrificială, ea însăşi religioasă, cel puțin atâta vreme cât nu se poate încheia, în sensul că se crede non-violentă sau mai puțin violentă decât sistemul. În realitate, ea este din ce în ce mai violentă; dacă violența sa este mai puțin „ipocrită”, ea e mai activă, mai virulentă şi anunță întotdeauna o violență şi mai rea, o violență lipsită de orice măsură.

În spatele diferenței, în acelaşi timp practică şi mitică, trebuie afirmată non-diferența, identitatea pozitivă a răzbunării, a sacrificiului şi a penalității judiciare. Pentru că aceste trei fenomene sunt aceleaşi, ele tind, în caz de criză, să recadă în aceeaşi violență nediferențiată. Această asimilare poate părea exagerată, şi chiar neplauzibilă, atâta vreme cât este formulată în mod abstract. Ea trebuie imaginată pornind de la ilustrații concrete; trebuie ca

puterea sa explicativă să fie pusă la încercare. Numeroase obiceiuri şi instituţii care rămân ininteligibile, inclasabile, „aberante” în absenţa sa, se clarifică în lumina ei.

În Primitive Society, tot în legătură cu reacţiile colective la actul de violenţă, Lowie menţionează un fapt demn de a ne trezi curiozitatea:

Ciuccii fac în general pace după un act unic de represalii. În timp ce ifugao au tendinţa de a-şi susţine rudele aproape în orice împrejurare, ciuccii caută adesea să evite o ceartă sacrificând un membru al familiei.

Ca în orice jertfire sacrificială sau pedepsire legală, este vorba de a împiedica un ciclu de răzbunare. Exact asta înţelege şi Lowie. Ucigându-1 pe unul dintre ai lor, ciuccii anticipă aceasta; ei oferă o victimă adversarilor lor potenţiali, invitându-i astfel să nu se răzbune, să nu comită un act care ar constitui un alt afront şi care ar trebui, încă o dată, neapărat răzbunat. Acest element de ispăşire reprezintă o asemănare cu sacrificiul, pe care vine s-o întărească, bineînţeles, alegerea victimei, faptul că victima este alta decât vinovatul.

Nu putem totuşi aşeza obiceiul ciucci printre sacrificii. Într-adevăr, niciodată o jertfire propriu-zis rituală nu este direct şi deschis legată de o primă vărsare de sânge, cu caracter neregulat. Niciodată ea nu apare ca răscumpărarea unui act determinat. Tocmai pentru că o asemenea legătură nu apare niciodată, semnificaţia sacrificiului ne-a scăpat întotdeauna, şi raportul dintre sacrificiu şi violenţă rămâne necunoscut. Aici, această semnificaţie se dezvăluie, şi într-un mod prea spectaculos pentru a putea defini actul ca ritual.

Putem oare atunci plasa această acţiune printre pedepsele legale, putem oare vorbi în privinţa sa de „administrare a justiţiei”? Nu putem: victima celei de-a doua crime nu este vinovată de cea dintâi. Putem invoca, desigur, aşa cum face Lowie, o „responsabilitate colectivă”, dar nu este suficient. Când responsabilitatea colectivă este chemată să joace un rol, este întotdeauna din lipsă sau pe lângă adevăratul responsabil sau în indiferenţă totală faţă de orice responsabilitate individuală. Niciodată responsabilitatea colectivă nu-1 exclude în mod sistematic pe adevăratul vinovat. Tocmai de o asemenea excludere este vorba aici. Chiar dacă ea rămâne îndoielnică, într-un anume exemplu determinat, această excludere a vinovatului pare prea bine atestată pentru a nu trebui să vedem în ea un fenomen semnificativ, o atitudine culturală de care trebuie să dăm seama.

Nu trebuie să ne refugiem aici în vreo „mentalitate primitivă”, să invocăm „o confuzie posibilă între individ şi grup”. Dacă ciuccii îl cruță pe vinovat, nu e pentru că ei disting greşit vinovăția, ci dimpotrivă, pentru că o disting perfect. Cu alte cuvinte, vinovatul este cruțat tocmai ca vinovat. Ciuccii consideră că au motive întemeiate să acționeze aşa cum fac, şi se pune problema să reperăm aceste motive.

A face din vinovat o victimă ar însemna să înfăptuim chiar actul care pretinde răzbunarea, ar însemna să ne supunem strict exigențelor spiritului violent. Sacrificându-1 nu pe vinovat, ci pe unul din apropiații săi, ne îndepărtăm de o reciprocitate perfectă pe care nu o dorim, pentru că este prea deschis răzbunătoare. Dacă această contraviolență se îndreaptă asupra violentului însuşi, ea participă, prin acest fapt, la violența sa, şi nu se mai distinge de aceasta. Ea este deja răzbunare pe cale de a pierde orice măsură, aruncându-se exact în ceea ce-ar trebui să prevină.

Nu ne putem dispensa de violență pentru a pune capăt violenței. Dar tocmai din acest motiv violența este interminabilă. Fiecare vrea să aibă ultimul cuvânt al violenței şi se merge astfel din represalii în represalii, fără ca vreo concluzie veritabilă să intervină vreodată.

Excluzându-1 pe vinovatul însuşi de la orice represalii, ciuccii încearcă să nu cadă în cercul vicios al răzbunării. Ei vor să şteargă urmele, puțin, nu prea mult, căci nu intenționează să înlăture semnificația primordială a actului lor, care este cea a unui răspuns la crima inițială, a unei adevărate plăți a datoriei contractate de unul dintre ai lor. Pentru a tempera pasiunile stârnite de crimă, trebuie să i se opună un act care nu va semăna prea mult cu răzbunarea dorită de adversar, dar care nu va fi nici prea diferit de aceasta. Actul va semăna deci în acelaşi timp cu pedeapsa legală şi cu sacrificiul, fără să se confunde nici cu una, nici cu celălalt. El seamănă cu pedeapsa legală prin aceea că este vorba de o reparație, de o răsplată violentă. Populația ciucci acceptă să suporte şi impune alor săi aceeaşi pierdere violentă pe care a provocat-o unei alte comunități. Actul seamănă cu sacrificiul prin faptul că victima celei de-a doua crime nu este vinovată de cea dintâi. Acesta este elementul care ni se pare absurd, străin rațiunii: principiul culpabilității nu este respectat! Acest principiu ni se pare admirabil şi absolut, încât nu ne putem imagina că poate fi respins. De câte ori este absent, ne imaginăm o carență de percepție, o deficiență intelectuală.

Raţiunea noastră este aici respinsă; ea este respinsă pentru că e una cu o aplicare prea strictă a principiului răzbunării, şi ca atare, plină de pericole viitoare.

Pretinzând un raport direct între vinovăţie şi pedeapsă, noi credem că surprindem un adevăr care scapă primitivilor. Dimpotrivă, noi suntem orbi la o ameninţare foarte reală în universul primitiv, „escalada" răzbunării, a violenţei nemăsurate. Acesta este lucrul pe care aparentele bizarerii ale tradiţiilor primitive şi ale violenţei religioase se străduiesc să-1 exorcizeze.

În spatele straniului refuz de a-1 atinge fizic pe cel anatemizat, în universul grec, în special, există o temere asemănătoare, fără îndoială, celei care motivează obiceiul ciucci. A-1 violenta pe violent înseamnă a te lăsa contaminat de violenţa sa. Lucrurile sunt astfel potrivite încât persoana lovită de anatemă să fie pusă într-o situaţie în care nu poate supravieţui; nimeni, în afară de el însuşi, nu va fi direct responsabil de moartea sa, nimeni nu a folosit violenţa împotriva lui. Nefericitul este abandonat singur, fără hrană, în mijlocul mării sau pe vârful unui munte, sau este obligat să se arunce de pe o faleză. Expunerea publică a copiilor malefici ţine, după toate aparenţele, de o grijă de acelaşi gen.

Toate aceste obiceiuri ni se par absurde, iraţionale, în timp ce ele sunt departe de a fi lipsite de raţiune, iar aceste raţiuni se supun unei logici coerente. Este vorba tot de a concepe şi de a executa o violenţă care nu va reprezenta faţă de violenţele anterioare decât ceea ce o verigă în plus, într-un lanţ, este pentru verigile care o precedă şi cele care îi urmează; visăm la o violenţă radical diferită, o violenţă cu adevărat. decisivă şi terminală, o violenţă care ar pune capăt, o dată pentru totdeauna, violenţei. Primitivii se străduiesc să spargă simetria represaliilor la nivelul formei. Spre deosebire de noi, ei percep foarte bine repetiţia identicului şi încearcă să-i pună capăt prin ceva diferit. Modernii nu se tem de reciprocitatea violentă. Ea structurează orice pedeapsă legală. Caracterul zdrobitor al intervenţiei judiciare o împiedică să fie doar un prim pas în cercul vicios al represaliilor. Noi nici nu mai distingem ce îi sperie pe primitivi în pura reciprocitate răzbunătoare. Iată de ce raţiunile comportamentului ciucci sau ale precauţiilor faţă de cel anatemizat ne scapă.

Soluţia ciucci nu se confundă nici cu răzbunarea, bineînţeles, nici cu sacrificiul ritual, nici cu pedeapsa legală. Şi totuşi ea nu este străină de niciunul din aceste trei fenomene. Ea se situează într-un punct în care răzbunarea, sacrificiul şi pedeapsa legală par să se intersecteze. Dacă

niciuna din cercetările actuale nu este capabilă să gândească aceste fenomene ca fiind susceptibile să se intersecteze, nu trebuie să aşteptam de la ele prea multă lumină asupra chestiunilor care ne interesează.

Putem depista în obiceiul ciucci un mare număr de implicații psihologice, de interes limitat. Ne putem gândi, de exemplu, că prin condamnarea la moarte nu a vinovatului, ci a unuia dintre apropiații săi, ciuccii vor să se arate concilianți, refuzând „să-şi piardă demnitatea”. Se poate, dar ne putem imagina şi complet altceva; putem enumera o mie de posibilități diverse şi contradictorii. Este inutil să ne pierdem în acest labirint; formularea religioasă domină toate ipotezele psihologice; ea nu face ca vreuna din ele să fie necesară, dar nici nu elimină pe niciuna.

Noțiunea religioasă esențială, aici, este cea a impurității rituale. Observațiile precedente pot servi drept introducere la o cercetare asupra acestei noțiuni. Violența este cea care provoacă impuritatea rituală. În multe cazuri, este vorba de un adevăr evident, neîndoielnic.

Doi oameni ajung să se bată; va curge poate sânge; aceşti doi oameni sunt deja impuri. Impuritatea lor este contagioasă; a rămâne în apropierea lor echivalează cu a risca să fii amestecat în cearta lor. Nu există decât un mijloc sigur de a evita impuritatea, cu alte cuvinte contactul cu violența, contaminarea cu această violență, şi anume să te îndepărtezi de ea. Nu apare nici o idee de datorie sau de interdicție morală. Contaminarea este un pericol groaznic la care, în realitate, numai ființele deja impregnate de impuritate, deja contaminate, nu ezită să se expună.

Dacă orice contact, fie şi întâmplător, cu o ființă impură te face impur, e de la sine înțeles că la fel se întâmplă a fortiori cu orice contact violent, ostil. Dacă trebuie cu orice preț să se recurgă la violență, cel puțin victima să fie pură, să nu fi fost târâtă într-o dispută malefică. Asta îşi spun şi ciuccii. Exemplul nostru arată clar că noțiunile de impuritate şi de contaminare au o replică în planul raporturilor umane. În spatele lor se ascunde o realitate extraordinară. Or, tocmai asta a negat mult timp etnologia religioasă. Observatorii moderni, în special din epoca lui Frazer şi a discipolilor săi, nu vedeau absolut deloc această realitate, mai întâi fiindcă ea nu exista pentru ei, şi apoi pentru că religia primitivă face în aşa fel îneât să o camufleze; idei cum ar fi cea de impuritate sau de contaminare, prin materialitatea pe care o presupun, depind de un procedeu esențial al acestui camuflaj. O amenințare care apasă asupra raporturilor dintre oameni şi care ține exclusiv de aceste raporturi este prezentată sub o formă complet reificată. Noțiunea

de impuritate rituală poate degenera până în punctul în care ea nu mai este decât o credință îngrozită în virtutea malefică a contactului material. Violența s-a transfigurat într-un fel de fluid care impregnează obiectele şi a cărui difuzare pare să asculte de legi pur fizice, oarecum ca electricitatea sau „magnetismul” balzacian. Departe de a spulbera ignoranța şi de a regăsi realitatea care se ascunde în spatele acestor distorsiuni, gândirea modernă o agravează şi o întăreşte; ea colaborează la escamotarea violenței, rupând fenomenul religios de orice realitate, făcând din el o poveste de adormit copiii.

Un om se spânzură; cadavrul său este impur, dar şi frânghia cu care s-a spânzurat, copacul de care această frânghie a fost atâmată, pământul din jurul acestui copac; impuritatea scade pe măsură ce ne îndepărtăm de cadavru. Totul se petrece ca şi cum, din locul în care s-a manifestat violența şi din obiectele pe care le-a afectat în mod direct, ar iradia emanații subtile care pătrund în toate obiectele înconjurătoare şi tind să slăbească o dată cu timpul şi distanța.

Într-un anume oraş a avut loc un masacru groaznic. Acest oraş trimite într-un altul ambasadori. Ei sunt impuri; lumea evită pe cât posibil să-i atingă, să le vorbească sau chiar să rămână în prezența lor. După ce pleacă, se înmulțesc riturile purificatoare, stropirea cu apă sfințită, sacrificiile etc.

Şi Frazer şi şcoala sa văd în teama de contaminarea impură criteriul prin excelență al „iraționalului” şi al „superstițiosului” în gândirea religioasă; alți observatori, dimpotrivă, au făcut din ea aproape o ştiință avânt la lettre. Această perspectivă este fondată pe intersectări frapante între anumite precauții ştiințifice şi anumite precauții rituale.

Există societăți în care o boală contagioasă, variola, are zeul său special. Pe durata bolii, bolnavii sunt destinați acestui zeu; ei sunt izolați de comunitate şi dați în paza unui „inițiat” sau, dacă vrem, a unui preot al zeului, adică a unui om care a contractat odinioară maladia şi i-a supraviețuit. Acest om participă de acum înainte la puterea zeului, fiind imunizat împotriva efectelor violenței sale.

— Impresionați de fapte de acest ordin, probabil, unii interpreți au crezut că descoperă, la originea impurității rituale, o intuiție vagă, dar reală, a teoriilor microbiene. Acest punct de vedere este respins, în general, sub pretextul că eforturile de a se proteja de impuritatea rituală nu merg toate, ci dimpotrivă, în acelaşi sens cu igiena modernă. Această critică rămâne insuficientă; ea nu ne interzice, în realitate, să comparăm precauțiile rituale

cu o medicină încă nesigură, dar deja parțial eficace, aceea a secolului trecut, de exemplu.

Teoria care vede în teroarea religioasă un fel de preştiință pune degetul pe ceva interesant, dar atât de parțial şi de fragmentar încât o putem considera falsă. O asemenea teorie nu se poate naşte decâfântr-o societate şi un mediu în care boala apare ca singura fatalitate care apasă de acum înainte asupra omului, ultima amenințare ce trebuie cucerită. În ideea primitivă de contaminare, este evident că boala epidemică nu e absentă. In tabloul de ansamblu al impurității rituale, boala figurează, desigur, dar nu constituie decât un domeniu printre altele. Izolăm acest domeniu pentru că e singurul în care noțiunea modernă şi ştiințifică de contaminare, în mod exclusiv patologică, intersectează noțiunea primitivă care arc o extensie mult mai mare.

Din perspectivă religioasă, domeniul în care contaminarea rămâne reală pentru noi nu se distinge de domeniile în care ea a încetat să fie astfel. Asta nu înseamnă că religia primitivă este supusă tipului de „confuzie” de care o acuzau odinioară un Frazer sau un Levy-Bruhl. Asimilarea bolilor contagioase şi a violenței sub toate formele sale, considerate în mod uniform, la rândul lor, ca fiind contagioase, se sprijină pe un ansamblu de indicii concordante care compun un tablou de o coerență extraordinară.

O societate primitivă, o societate care nu posedă un sistem judiciar, este expusă, s-a spus, la escalada răzbunării, pur şi simplu la distrugere, pe care o numim de acum înainte violența esențială; ea se vede constrânsă să adopte față de această violență anumite atitudini incomprehensibile pentru noi. Sunt mereu două motive care ne fac să nu înțelegem: primul este că nu ştim absolut nimic în privința violenței esențiale, nici măcar că ea există; al doilea este că popoarele primitive înseşi nu cunosc această violență decât într-o formă aproape în întregime dezumanizată, adică sub înfățişarea parțial înşelătoare a sacrului.

Considerate în ansamblul lor, precauțiile rituale îndreptate împotriva violenței, oricât de absurde ne-ar părea unele dintre ele, nu țin câtuşi de puțin de iluzie. Am constatat deja aceasta, în fond, în legătură cu sacrificiul. Dacă catharsis-usacrificial reuşeşte să împiedice propagarea dezordonată a violenței, el reuşeşte într-adevăr să oprească un fel de contaminare.

Dacă aruncăm o privire înapoi, ne vom da seama că violența, de la bun început, ni s-a dezvăluit ca un lucru eminamente comunicabil. Tendința sa de a se precipita asupra unui obiect de schimb, în lipsa obiectului vizat

inițial, poate fi descrisă ca un soi de contaminare. Violența mult timp comprimată sfârşeşte întotdeauna prin a se răspândi împrejur;'prin urmare, vai de cel care-i stă în cale. Precauțiile rituale vizează pe de o parte să prevină acest gen de difuzare şi pe de altă parte să-i protejeze pe cât posibil pe cei care se află deodată implicați într-o situație de impuritate rituală, adică de violență.

Cea mai neînsemnată violență poate antrena o escaladă cataclismică. Chiar dacă acest adevăr, fără a fi nicidecum perimat, a devenit puțin vizibil, cel puțin în viață noastră cotidiană, ştim cu toții că spectacolul violenței are ceva „contagios". Este aproape imposibil, uneori, să scăpăm „ de această contaminare. In privința violenței, intoleranța se poate dovedi la fel de fatală, în final, ca şi toleranța. Când violența devine manifestă, există oameni care se lasă liber în voia ei, cu entuziasm chiar; există alții care se opun progreselor sale; dar tot ei sunt cei care, adesea, îi permit să triumfe. Nici o regulă nu este în mod universal valabilă, nici un principiu nu sfârşeşte prin a rezista. Există momente în care remediile sunt toate eficiente, intransigența ca şi compromisul; există altele în că"re, dimpotrivă, toate sunt inutile; ele nu fac decât să accentueze răul pe care îşi imaginează că-1 contracarează.

Se pare că vine întotdeauna clipa în care nu ne mai putem opune violenței deqât printr-o altă violență; puțin contează, atunci, dacă reuşim sau dacă eşuăm, ea este întotdeauna cea care câştigă. Violența are efecte mimetice extraordinare, când directe şi pozitive, când indirecte şi negative. Cu cât oamenii se străduiesc să o domine, cu atât ei o alimentează mai mult; ea transformă în mijloace de acțiune obstacolele pe care credem că i le opunem; ea seamănă cu o flacără care devoră tot ceea ce putem arunca asupra ei, în încercarea de a o înăbuşi.

Am recurs la metafora focului; am fi putut recurge la furtună, potop, cutremur. Ca şi ciuma, la drept vorbind, şi acestea nu ar fi în mod absolut numai metafore, nimic altceva decât metafore. Asta nu înseamnă că revenim la teza care face din sacru o simplă transfigurare a fenomenetor naturale.

Sacrul este tot ceea ce-1 domină pe om cu atât mai sigur cu cât omul se crede mai capabil să-1 domine. El este deci reprezentat între altele, dar în mod secundar, de furtuni, incendii de păduri, epidemii care doboară o populație. Dar el reprezintă de asemenea, şi mai ales, deşi în secret, violența oamenilor înşişi, violența considerată ca exterioară omului şi suprapusă, de

acum înainte, peste toate celelalte forțe care-1 apasă pe om din interior. Violența constituie adevărata inimă şi sufletul secret al sacrului.

Nu ştim încă în ce fel oamenii reuşesc să-şi contemple propria violență din afară. O dată ce au reuşit, totuşi, o dată ce sacrul a devenit acea substanță misterioasă care le dă târcoale, care îi invadează din afară fără să devină cu adevărat ei înşişi, care îi chinuie şi îi brutalizează, oarecum ca epidemiile şi catastrofele naturale, ei sunt confruntați cu un ansamblu de fenomene eterogene în ochii noştri, dar ale căror analogii sunt cu adevărat remarcabile.

Dacă vrem să evităm boala, e bine să evităm contactul cu bolnavii. Este de asemenea bine sa evităm contactele cu furia ucigaşă, dacă nu ținem să intrăm noi înşine într-o furie ucigaşă sau să fim ucişi, ceea ce până la urmă e acelaşi lucru, prima consecință slârşind aproape întotdeauna prin a o antrena pe cea de-a doua.

Există aici, după părerea noastră, două tipuri distincte de „contaminare". Ştiința modernă nu se interesează decât de primul şi îi confirmă realitatea în chip strălucit. S-ar putea prea bine ca cel de-al doilea tip de contaminare să fie de departe cel mai important în condițiile definite mai sus drept primitive, adică în absența oricărui sistem judiciar.

Sub termenul generic de impuritate rituală, gândirea religioasă înglobează un întreg ansamblu de fenomene, disparate şi absurde din perspectiva ştiințifică modernă, dar a căror realitate şi ale căror asemănări apar de îndată ce le repartizăm în jurul violenței esențiale care furnizează materia principală şi fundamentul ultim al oricărui sistem.

Între boală, de exemplu, şi violența săvârşită în mod voluntar de un duşman, există raporturi indiscutabile. Suferințele bolnavului sunt asemănătoare cu cele pe care le provoacă o rană. Bolnavul riscă să moară. Moartea amenință, în egală măsură, pe toți cei care, într-un fel sau altul, activ sau pasiv, sunt implicați în violență. Moartea nu este niciodată decât cea mai rea violență care i se poate întâmpla unui om. Nu este mai puțin rezonabil, în fond, să considcrărriila acelaşi capitol toate cauzele, mai mult sau mai puțin misterioase şi contagioase, care pot antrena moartea, decât să creăm o categorie aparte pentru una singură dintre ele, aşa cum facem în cazul bolii.

Trebuie să apelăm la anumite forme de empirism pentru a înțelege gândirea religioasă. Această gândire are exact acelaşi scop ca şi cercetarea tehnologică modernă, şi anume acțiunea practică. De fiecare dată când omul

doreşte cu adevărat să ajungă la nişte rezultate concrete, întotdeauna când este presat de realitate, el abandonează speculațiile abstracte şi revine la un empirism cu atât mai prudent şi limitat cu cât forțele pe care încearcă să le stăpânească, sau cel puțin să le îndepărteze, îl împresoară mai îndeaproape.

Perceput în formele sale cele mai simple, poate cele mai elementare, religiosul nu-şi pune nici măcar întrebări asupra naturii ultime a forțelor cumplite care-1 asediază pe om; el se mulțumeşte să le observe spre a determina secvențele regulate, „proprietățile" constante care vor permite să se prevadă anumite fapte, care îi vor oferi omului punctele de reper capabile să determine conduita ce trebuie adoptată.

Empirismul religios ajunge întotdeauna la aceeaşi concluzie: trebuie să ne ținem cât mai departe de forțele sacrului, evitând toate contactele cu el. Empirismul religios nu poate deci să nu intersecteze, în anumite puncte, empirismul medical şi empirismul ştiințific în general. Iată de ce anumiți observatori cred că recunosc în el o primă formă de ştiință.

Acelaşi empirism, totuşi, poate ajunge la rezultate atât de aberante, din punctul nostru de vedere, se poate dovedi atât de rigid, de limitat, de miop, îneât este tentant să-1 explicăm printr-o defecțiune oarecare a psihismului. Nu putem vedea lucrurile astfel fără să transformăm întreaga lume primitivă într-un „bolnav" pe lângă care noi, „civilizații", facem figură de „sănătoşi".

Aceiaşi psihiatri care prezintă lucrurile sub această lumină nu ezită, atunci când au chef, să-şi inverseze categoriile: „civilizația" este atunci cea bolnavă, şi ea nu poate fi astfel decât în opoziție cu primitivul, care le apare, de astă dată, ca prototip al „sănătosului". Oricum le-am întoarce şi răsuci, conceptele de sănătate şi boală sunt inapte să lămurească raporturile dintre societățile primitive şi societatea noastră.

Precauțiile rituale care par demente sau cel puțin „foarte exagerate" într-un context modern sunt, în realitate, rezonabile în contextul lor propriu, adică în ignoranța extremă în care se află religiosul față de o violență pe care o sacralizează. Când oamenii cred că simt în ceafă răsuflarea Ciclopului din Odiseea, ei se ocupă de ce e mai urgent; nu-şi pot permite luxul de a opera în voie cu genul de măsuri pe care-1 pretinde această situație critică. E mai bine să faci prea mult decât prea puțin.

Putem compara atitudinea religioasă cu cea a unei ştiințe medicale care s-ar afla deodată confruntată cu o boală necunoscută. Se declanşează o epidemie. Agentul patogen nu poate fi izolat. Care este, în acest caz, atitudinea propriu-zis ştiințifică, ce trebuie făcut? Trebuie luate nu doar

unele din precauțiile pe care le cer formele patologice cunoscute, ci toate, fără excepție. În mod ideal, ar fi indicat să inventăm unele noi, pentru că nu ştim nimic despre duşmanul care trebuie respins.

— O dată ce microbul epidemiei este identificat, unele din precauțiile luate înaintea identificării se pot dovedi inutile. Ar fi absurd să le perpetuăm; era rezonabil să le pretindem atâta vreme cât ignoranța persista.

Metafora nu este valabilă până la capăt. Nici primitivii, nici modernii nu ajung vreodată să identifice microbul acestei ciume care este violența. Civilizația occidentală este cu atât mai puțin capabilă să o izoleze şi să o analizeze, ea îşi face despre boală idei cu atât mai superficiale cu cât a beneficiat, până în zilele noastre, față de formele sale cele mai virulente, de o protecție cu siguranță misterioasă, de o imunitate pe care, în mod vizibil, nu a creat-o, dar al cărei rezultat ar putea fi ca însăşi.

Printre „tabuurile” primitive, unul dintre cele mai cunoscute, cel care a făcut să curgă poate cea mai multă cerneală, se referă la sângele menstrual. El este impur. Femeile care au ciclu trebuie să se izoleze. Li se interzice să atingă obiectele de folosință comună, uneori chiar propriile alimente pe care le-ar putea contamina.

De ce această impuritate? Ciclul trebuie înțeles în cadrul mai general al vărsării de sânge. Majoritatea oamenilor primitivi iau precauții extraordinare pentru a nu intra în contact cu sângele. Orice sânge răspândit în afara ritualurilor, într-un accident, de exemplu, sau într-un act de violență, este impur. Această impuritate universală a sângelui vărsat ține foarte direct de definiția pe care tocmai am propus-o: impuritatea rituală este prezentă pretutindeni unde poate fi suspectată violența. Atâta vreme cât oamenii se bucură de linişte şi de siguranță, sângele nu se vede. De îndată ce se dezlănțuie violența, sângele devine vizibil; el începe să curgă şi nu mai poate fi oprit, se insinuează pretutindeni, se răspândeşte şi se etalează într-o manieră dezordonată. Fluiditatea sa concretizează caracterul contagios al violenței. Prezența sa denunță crima şi atrage noi drame. Sângele mânjeşte tot ce atinge cu culorile violenței şi ale morții. Tocmai de aceea el „cere răzbunare”.

Orice vărsare de sânge inspiră teamă. Nu trebuie să ne mirăm, a priori, că sângele menstrual sperie. Aceasta este totuşi ceva mai mult decât o simplă aplicare a regulii generale. Niciodată, desigur, oamenii nu au avut nici cea mai mică dificultate în a distinge sângele menstrual de sângele vărsat într-o crimă sau într-un accident. Or, impuritatea sângelui menstrual, în multe

societăţi, este extremă. Această impuritate are un raport evident cu sexualitatea.

Sexualitatea face parte din ansamblul de forţe care se joacă cu omul cu o uşurinţă cu atât mai suverană cu cât omul pretinde că se joacă cu ele.

Formele extreme ale violenţei nu ar putea fi direct sexuale prin însuşi faptul că ele sunt colective. Mulţimea poate foarte bine să nu exercite decât una şi aceeaşi violenţă exagerat sporită prin aceea că toate violenţele individuale se pot adiţiona; nu există, dimpotrivă, sexualitate cu adevărat colectivă. Acest motiv, în sine, ar fi suficient pentru a explica de ce o lectură a actului fondată pe sexualitate elimină sau minimalizează întotdeauna esenţialul violenţei, în timp ce o lectură fondată pe violenţă va oferi fără probleme sexualităţii locul considerabil care îi revine în orice gândire religioasă primitivă. Suntem tentaţi să credem că violenţa este impură pentru că ea se raportează la sexualitate. Propoziţia inversă se vădeşte a fi eficace doar pe planul lecturilor concrete. Sexualitatea este impură pentru că se raportează la violenţă.

Există aici ceva contrar umanismului contemporan, care face casă bună, în final, cu pan-sexualismul psihanalizei, fie ea şi agrementată cu instinctul său de moarte. Indiciile sunt totuşi prea numeroase şi prea convergente pentru a putea fi îndepărtate. Spunem că impuritatea sângelui menstrual are un raport direct cu sexualitatea. Este foarte adevărat, dar raportul e şi mai direct cu violenţa nediferenţiată. Sângele unui om asasinat este impur. Nu putem raporta această impuritate la impuritatea sângelui menstrual. Pentru a interpreta, dimpotrivă, impuritatea sângelui menstrual, trebuie să o raportăm în acelaşi timp la impuritatea sângelui vărsat în mod criminal şi la sexualitate. Faptul că organele sexuale ale femeii sunt locul unei scurgei de sânge periodice i-a impresionat întotdeauna enorm pe oamenii din întreaga lume, pentru că pare să confirme afinitatea, manifestă în ochii lor, între sexualitate şi cele mai diverse forme ale violenţei, toate susceptibile, la rândul lor, să provoace vărsări de sânge.

Pentru a surprinde natura şi ponderea acestei afinităţi, trebuie să revenim la acel empirism de care vorbeam adineaori, şi chiar la un „sănătos bun simţ” care joacă, în orice gândire religioasă, un rol mult mai important decât lasă să se bănuiască teoriile la modă. Oamenii au raţionat întotdeauna'ân acelaşi fel. Ideea că credinţele întregii umanităţi nu sunt decât o vastă mistificare căreia, suntem aproape singurii care-i scapă este cel puţin prematură. Problema imediată nu este aroganţa cunoaşterii occidentale sau a

„imperialismului” său, ci insuficiența sa. Aici, în special, în domeniul religios, unde nevoia de a înțelege este mai intensă şi mai urgentă, explicațiile propuse sunt şi cele mai oțioase.

Raportul strâns dintre sexualitate şi violență, moştenire comună a tuturor religiilor, se sprijină pe Un ansamblu de convergențe destul de impresionant. Sexualitatea are frecvent probleme cu violența, şi în manifestările sale imediate, răpire, viol, deflorare, sadism etc, şi în consecințele sale mai îndepărtate. Ea provoacă diverse boli, reale sau imaginare, sfârşeşte în durerile sângeroase ale facerii, întotdeauna susceptibile să antreneze moartea mamei, a copilului sau chiar a amândurora în acelaşi timp. Chiar în interiorul unui cadru ritual, când toate prescripțiile matrimoniale şi celelalte interdicții sunt respectate, sexualitatea este însoțită de violență; de îndată ce scăpăm din acest cadru, în iubirile ilegitime, adulter, incest etc, această violență şi impuritatea care rezultă din ea devin extreme. Sexualitatea provoacă nenumărate certuri, gelozii, ranchiune şi lupte; ea este un prilej permanent de dezordine, chiar şi în cele mai armonioase comunități.

Refuzând să admită asocierea totuşi atât de puțin problematică pe care oamenii, de milenii, au recunoscut-o întotdeauna între sexualitate şi violență, modernii caută să demonstreze „larghețea lor de spirit”; aceasta este o sursă de ignoranță de care ar fi bine să ținem cont. Asemeni violenței, dorința sexuală tinde să se abată asupra unor obiecte de schimb, atunci când obiectul care o atrage rămâne inaccesibil. El primeşte bucuros toate tipurile de substituții. Ca şi violența, dorința sexuală seamănă cu o energie care se acumulează şi care sfârşeşte prin a cauza nenumărate dezordini, dacă o reprimăm timp îndelungat. Trebuie să remarcăm, pe de altă parte, că alunecarea violenței spre sexualitate şi a sexualității spre violență se face foarte uşor, într-un sens ca şi în celălalt, chiar la oamenii cei mai „normali”, şi fără a fi necesar să se invoce cea mai mică „perversiune”. Sexualitatea contracarată se transformă în violență. Certurile dintre îndrăgostiți, invers, se termină printr-o îmbrățişare. Cercetările ştiințifice recente confirmă în multe puncte perspectiva primitivă. Excitația sexuală şi violența se anunță oarecum în acelaşi fel. Majoritatea reacțiilor corporale măsurabile sunt aceleaşi în ambele cazuri.1 înainte de a recurge la explicațiile universal valabile în fața unui tabu ca acela al sângclui menstrual, înainte de a face apel, de exemplu, la acele „fantasme” care joacă în gândirea noastră rolul „vicleniei magicienilor” în cea a lui Don Quijote, ar trebui să ne asigurăm,

ca regulă absolută, că am epuizat posibilitățile de înțelegere directă. În gândirea care se opreşte la sângele menstrual ca la o materializare a oricărei violențe sexuale, nu există nimic, în definitiv, care să fie incomprehensibil: este cazul să ne întrebăm în plus dacă procesul de simbolizare nu răspunde unei „voințe” obscure de a răsfrânge întreaga violență numai asupra femeii. Prin intermediul sângelui menstrual, se efectuează un transfer de violență, se stabileşte un monopol de fapt în detrimentul sexului feminin.

Nu putem evita întotdeauna impuritatea; precauțiile cele mai meticuloase pot fi de judecate. Cel mai mic contact provoacă o pângărire de care trebuie să ne debarasăm nu doar pentru noi înşine, ci pentru întreaga colectivitate amenințată de contaminare.

Cu ce vom şterge această pângărire? Ce substanță extraordinară, miraculoasă, va rezista la contaminarea sângelui impur, reuşind chiar să-1 purifice? Sângele însuşi, dar, de această dată, sângele victimelor sacrificiale, sângele care rămâne pur dacă este vărsat în mod ritual.

În spatele acestui paradox uimitor se află un joc care ni se dezvăluie şi care este întotdeauna cel al violenței.”Orice impuritate se reduce, în final, la unul şi acelaşi pericol, la instalarea violenței interminabile în sânul comunității. Amenințarea este întotdeauna aceeaşi şi declanşează aceeaşi paradă, aceeaşi manevră sacrificială, pentru a disipa violența asupra unor victime fără consecințe. În spatele ideii de purificare rituală se află altceva decât o simplă iluzie.

Ritualul are ca funcție să „purifice” violența, adică să o „înşele” şi să o canalizeze asupra unor victime care nu riscă să fie răzbunate. Cum secretul eficacității sale îi scapă, ritualul se străduieşte să-şi surprindă propria operație la nivelul unor substanțe sau obiecte capabile să ofere puncte de reper simbolice. Este clar că sângele ilustrează într-un mod remarcabil întreaga operație a violenței. Am vorbit deja despre sângele care se usucă pe victimă – îşi pierde repede limpezimea, devine tem şi murdar, formează cruste care se cojesc; sângele care se învecheşte la fața locului este una cu sângele impur al violenței, al bolii şi al morții. Acestui sânge rău, care se alterează imediat, i se opune sângele proaspăt al victimelor care tocmai au fost sacrificate/întotdeauna fluid şi purpuriu, căci ritul nu îl foloseşte decât exact în clipa în care el este vărsat, şi va fi repede curățat.

Metamorfoza fizică a sângelui vărsat poate semnifica dubla natură a violenței. Anumite forme religioase au un profit extraordinar din această posibilitate. Sângele poate literalmente arăta că una şi aceeaşi substanță este

în acelaşi timp ceea ce murdăreşte şi ceea ce curăţă, ceea ce face impur şi ceea ce purifică, ceea ce-i împinge pe oameni la mânie, nebunie şi moarte şi ceea ce-i calmează şi-i face să trăiască din nou.

Nu trebuie să vedem aici o simplă „metaforă materială" în sensul lui Gaston Bachelard, un amuzament poetic fără consecinţe. Şi nici nu trebuie să vedem în ambiguitatea sângelui realitatea ultimă disimulată în spatele răsturnărilor perpetue ale religiei primitive, aşa cum face Laura, Makarius1. Şi într-un caz şi în celălalt, esenţialul, care este jocul paradoxal al violenţei, dispare. Neajungând la acest joc decât prin intermediul sângelui sau al altor obiecte simbolice de acelaşi fel, religiosul îl cunoaşte într-o manieră imperfectă, dar nu îl elimină integral, spre deosebire de gândirca modernă, întotdeauna plină de „fantasme" şi de „poezie", în faţa marilor date ale vieţii religioase primitive, căci ea nu ajunge niciodată să descopere aici ceva real.

Până şi aberaţiile cele mai stranii ale gândirii religioase demonstrează identitatea răului şi a remediului în ordinea violenţei. Uneori violenţa arată oamenilor un chip cumplit; ea îşi înmulţeşte nebuneşte ravagiile; alteori, dimpotrivă, eâ apare într-o lumină împăciuitoare şi răspândeşte înjur binefacerile sacrificiului.

Oamenii nu pătrund secretul acestei dualităţi. Ei trebuie să distingă violenţa bună de cea rea; vor să o repete neîncetat pe prima, spre a o elimina pe cea de a doua. Ritualul nu e nimic altceva. Am văzut că pentru a fi eficace violenţa sacrificială trebuie să semene cât mai mult cu violenţa non-sacrificială. Iată de ce există rituri care ne apar doar ca inversul inexplicabil al interdictelor. În anumite societăţi, de exemplu, sângele menstrual poate deveni la fel de benefic în cadrul ritului pe cât de malefic este în afara sa.

Natura dublă şi unică a sângelui, adică a violenţei, este ilustrată surprinzător într-o tragedie a lui Euripide, Ion. Regina Kreusa plănuieşte să-1 facă pe erou să piardă cu ajutorul unui talisman extraordinar: două picături dintr-un singur sânge, cel al Gorgonei. Una este o otravă mortală, cealaltă – leac. Bătrânul sclav al reginei întreabă atunci:

Bătrânul: La ce-i bun darul celor două picături? Kreusa: Ei bine, cea care s-a scurs din vena cavă. Bătrânul: La ce slujeşte? Ce putere are? Kreusa: abate bolile, hrăneşte viaţa. Bătrânul: Şi care-i lucrul celeilalte picături? Kreusa: Omoară; e veninul şerpilor Gorgonei.

Vezi, de exemplu, „Les Tabous du forgeron", Diogene, aprilie-iunie 1968.

Bătrânul: Le ții cumva-mpreună sau aparte? Kreusa: Aparte: nu amesteci binele cu răul*.

Nimic mai diferit dccât aceste două picături de sânge, şi totuşi nimic mai asemănător. Este deci uşor, tentant poate, să confundăm cele două tipuri de sânge şi să le amestecăm. Dacă se produce acest amestec se şterge orice deosebire între pur şi impur. Nu mai există nici o diferență între violența bună şi cea rea. Într-adevăr, atâta vreme cât purul şi impurul rămân distincte, putem spăla până şi cele mai mari pângăriri. O dată ce ele se suprapun, nu mai putem purifica nimic.

* Euripides, fon, în Herukks, FenicieneIe, Rugătoarele, Ion, traducere de Alexandru Miran, Editura Univers, Bucureşti, 1992, p. 283. (N. t.)

II.

Criza sacrificială.

Funcționarea corectă a sacrificiului pretinde, am văzut, subiacentă rupturii absolute, o aparență de continuitate între victima jertfită în mod real şi ființele umane cărora această victimă le este substituită. Aceste două exigențe nu pot fi satisfăcute în acelaşi timp decât grație unei contiguități care se bazează pe un echilibru în mod necesar delicat.

Orice schimbare, chiar minimă, în modul în care speciile vii şi ființele umane sunt clasate şi ierarhizate riscă să deregleze sistemul sacrificial. Practica permanentă a sacrificiului, faptul că este ucis întotdeauna acelaşi tip de victimă, trebuie să antreneze, chiar prin aceasta, asemenea schimbări. Dacă, cel mai adesea, nu percepem sacrificiul decât într-o stare de insignifiantă completă, este pentru că el a suferit deja o „uzură” considerabilă.

Nu există nimic în sacrificiu care să nu fie rigid fixat de tradiție. Neputința de a se adapta la condițiile noi este caracteristică fenomenului religios în general.

Fie că decalajul se efectuează în sensul lui „prea mult”, fie în sensul lui „prea puțin”, el va ajunge, în final, la consecințe identice. Eliminarea violenței nu are loc; conflictele se multiplică, pericolul reacțiilor în lanț creşte.

Dacă există o prea mare ruptură între victima şi comunitate, victima nu va mai putea atrage spre ea violența; sacrificiul va înceta să mai fie un „bun conducător”, în sensul în care spunem despre un metal că este bun conducător de electricitate. Dacă, dimpotrivă, există prea multă continuitate, violența va trece prea uşor, şi într-un sens şi în celălalt. Sacrificiul îşi pierde

caracterul de violență sfântă pentru a se „amesteca” cu violența impură, pentru a deveni complicele scandalos al acesteia, reflexul său ori chiar un fel de detonator.

Acestea sunt posibilități pe care le putem formula în oarecare măsură a priori, pornind de la primele noastre concluzii. Le putem de asemenea verifica pe unele texte literare, pe adaptări tragice ale miturilor greceşti, cel al lui Herakles, în special.

În Herakles de Euripide, de exemplu, nu există un conflict tragic sau o dezbatere între adversarii înfruntați. Subiectul real este eşecul sacrificiului, violența sacrificială care slârşeşteprost. Herakles se întoarce acasă după terminarea muncilor sale. El îşi descoperă soția şi copiii în mâna urzurpatorului Lycos, care se pregăteşte să-i sacrifice. Herakles îl ucide pe Lycos. După această ultimă violență, comisă în interiorul cetății, eroul are nevoie mai mult ca nicicând să se purifice şi se pregăteşte să ofere un sacrificiu. Soția şi copiii săi sunt alături de el. Lui i se pare că recunoaşte deodată în ei duşmani vechi sau noi şi, cedând unui impuls dement, îi sacrifică pe toți.

Drama ne este prezentată ca fiind o operă a Lyssei, zeița Mâniei, trimisă de alte două zeițe, Iris şi Hera, care îl urăsc pe erou. Dar, pe planul acțiunii dramatice, pregătirea sacrificială este cea care declanşează nebunia ucigaşă. Nu putem crede că este vorba aici de o simplă coincidență la care poetul ar fi insensibil; tocmai el ne atrage atenția asupra prezenței ritului la originea acestei dezlănțuiri. După masacru, Amphitryon, tatăl său, îl întreabă pe Herakles, care îşi vine în fire:

Ce ți se-ntâmplă, fiule? Şi ce-i cu felul ăsta de-a călători? Nu cumva sângele vărsat, al celor omorâți de tine, te-a smintit? *

Herakles nu îşi aminteşte de nimic şi, la rândul său, îl întreabă: Unde m-a-mpuns tăunul (nebuniei)? Unde-a-nceput pieirea mea? * Amphitryon răspunde:

Când mâinile ți le purificai la focul sfânt.*

Sacrificiul proiectat de erou reuşeşte foarte bine să polarizeze asupra lui violența. Aceasta este pur şi simplu prea abundentă, prea virulentă. Sângele, aşa cum sugerează Amphitryon, sângele vărsat în cumplitele munci şi, în ultimă instanță, în cetatea însăşi, rătăceşte mintea lui

* Euripides, Herukles, op. cit., p. 72. (N.t.) * Euripides, Herukles, op. cit., p. 81. (N.t.)

Herakles. În loc să absoarbă violența şi să o risipească în afară, sacrificiul nu o atrage asupra victimei decât pentru a o lăsa să se reverse şi să se răspândească dezastruos împrejur. Sacrificiul nu mai este apt să-şi îndeplinească sarcina; el vine să îngroaşe torentul violenței impure pe care nu o mai poate canaliza. Mecanismul substituțiilor se dă peste cap, şi creaturile pe care sacrificiul trebuia să le protejeze devin victimele sale.

Între violența sacrificială şi violența nesacrificială, diferența este departe de a fi absolută, ea comportă chiar, am văzut, un factor arbitrar; ea riscă deci întotdeauna să se şteargă. Nu există violență cu adevărat pură; sacrificiul, în cel mai bun caz, trebuie să se definească drept violență purificatoare. Iată de ce sacrificatorii înşişi trebuie să se purifice' după sacrificiu. Putem compara procesul sacrificial cu decontaminarea instalațiilor atomice; când expertul şi-a terminat treaba, trebuie să fie decontaminat el însuşi. Şi accidentele sunt întotdeauna posibile.

Răsturnarea catastrofală a sacrificiului este o trăsătură esențială, se parc, a acestui Herakles mitic. O regăsim, foarte vizibilă, în spatele motivelor secundare care o acoperă, într-un alt episod al vieții lui Herakles, cel al mantiei lui Nessus, aşa cum figurează, adică, în Trahinicnele lui Sofocle. '

Herakles 1-a rănit de moarte pe centaurul Nessus care o urmărea pe Deianira. Înainte de a muri, centaurul îi oferă tinerei femei un veşmânt uns cu sperma sa sau, după Sofocle, cu sângele său amestecat cu cel al hidrei din Lerna. (Remarcăm aici tema celor două tipuri de sânge reunite, foarte apropiată de sângele unic dedublat din Ion.)

Subiectul tragediei este acelaşi cu cel din Herakles: întoarcerea eroului, care aduce de astă dată cu el o frumoasă captivă pe care Deianira este geloasă. Soția trimite înaintea soțului un servitor fidel care-i aduce drept cadou veşmântul lui Nessus. Înainte de a muri, centaurul îi spusese Deianirei că ar fi de ajuns să-1 facă pe Herakles să îmbrace veşmântul pentru a se asigura de fidelitatea sa eternă. El îi mai recomandase tinerei femei să țină veşmântul departe de foc, la adăpost de orice sursă de căldură, până în ziua când el avea să-i servească.

Herakles, îmbrăcat cu tunica, aprinde un foc mare pentru a celebra un sacrificiu purificator. Flacăra trezeşte virulența otrăvii. Ritul face să vireze unsoarea de la benefic la malefic. Herakles se frânge de durere şi va muri la scurt timp după aceea pe rugul pe care-i cere fiului său să i-1 pregătească. Înainte de a muri, îl zdrobeşte de o stâncă pe credinciosul servitor Lichas.

Sinuciderea Deianirei se înscrie, la rândul său, în ciclul violenței deschis de întoarcerea lui Herakles şi de eşecul sacrificiului.

Încă o dată, violența se dezlănțuie împotriva ființelor pe care sacrificiul ar fi trebuit să le protejeze.

Mai multe motive sacrificiale se amestecă în cele două fragmente. O impuritate cu totul specială îl însoțeşte pe războinicul care se întoarce în cetate, beat încă de măcelurile la care tocmai a luat parte. Putem admite cu uşurință că groaznicele munci au putut acumula în Herakles o cantitate extraordinară de impuritate.

Războinicul care se întoarce acasă riscă să aducă violența cu care este impregnat în interiorul comunității. Mitul lui Horațiu, studiat de Dumezil, este o exemplificare a acestei teme. Horațiu îşi ucide sora înaintea oricărei purificări rituale. În cazul lui Herakles, impuritatea triumfă asupra ritului însuşi. Dacă privim atent mecanismul violenței în cele două tragedii, ne vom da seama că sacrificiul, atunci când „sfârşeşte prost”, antrenează de fiecare dată o reacție în lanț în sensul definit în primul capitol. Uciderea lui Lycos apare în piesa lui Euripide ca o ultimă „muncă”, preludiu încă rațional la nebunia sângeroasă; într-o perspectivă mai strict rituală, ea ar putea constitui o primă verigă a violenței impure. Cu acest episod, am notat deja, violența pătrunde în interiorul cetății. Această primă crimă corespunde uciderii servitorului din Trahiniencie.

În cele două episoade, trebuie remarcat, medierea propriu-zis supranaturală nu serveşte decât să disimuleze, în mod superficial, fenomenul sacrificiului care „sfârşeşte prost”. Zeița Lyssa şi tunica lui Nessus nu adaugă nimic în înțelegerea acestor două texte; e de ajuns să eliminăm aceste două ecrane spre a regăsi răsturnarea malefică a unei violențe în principiu benefică. Elementul propriu-zis mitologic are un caracter superfluu, supraadăugat. Lyssa, Mânia, seamănă mai mult, în realitate, cu o alegorie decât cu o adevărată zeiță, iar veşmântul lui Nessus este una cu violențele trecute care se lipesc, literalmente, de pielea nefericitului Herakles.

Întoarcerea războinicului nu are nimic propriu-zis mitic. Ea se lasă imediat interpretată în termeni sociologici şi psihologici. Soldatul victorios care amenință, la întoarcerea sa, libertățile patriei, nu mai este mit, este istorie. Cu siguranță, şi exact asta crede şi Corneille în Horațiu, cu precizarea că el ne propune o interpretare inversă. Salvatorul patriei este indignat de defetismul necombatanților. Am putea de asemenea oferi „cazurilor” lui

Horațiu şi Herakles mai multe lecturi psihologice sau psihanalitice, care s-ar contrazice unele pe altele. Trebuie să rezistăm tentației de a interpreta, adică de a recădea în conflictul interpretărilor care ne disimulează locul propriu al ritualului, situat dincoace de acest conflict, chiar dacă presupune el însuşi, vom vedea mai târziu, o primă tinterpretare. Lectura rituală tolerează toate interpretările ideologice şi nu face apel la niciuna. Ea afirmă doar caracterul contagios al violenței de care este saturat războinicul; ea se mărgineşte să prescrie purificări rituale. Nu are decât un țel, care este acela de a împiedica violența să răbufnească din nou şi să se răspândească în comunitate.

Cele două tragedii pe care le-am evocat ne prezintă, sub o formă anecdotică, ca şi cum ar afecta numai indivizi excepționali, fenomene care nu au sens decât la nivelul întregii comunități. Sacrificiul este un act social; consecințele dereglării sale nu se pot limita la un anumit personaj marcat de „destin”.

Istoricii sunt de acord în a situa tragedia greacă într-o perioadă de tranziție între o ordine religioasă arhaică şi ordinea mai „modernă”, statală şi judiciară, care îi va succeda. Înainte de a intra în decadență, ordinea arhaică a cunoscut probabil o anume stabilitate. Această stabilitate nu se putea baza decât pe religios, adică pe ritul sacrificial.

Cronologic anterior marilor poeți tragici, filosofii presocratici sunt deopotrivă considerați filosofi ai tragediei. Anumite texte ne aduc ecouri foarte nete ale crizei religioase pe care încercăm să o definim. În fragmentul 5 din Heraclit, de exemplu, este în mod vizibil vorba de decadența sacrificiului, de neputința sa de a purifica impurul. Credințele religioase sunt compromise de dezintegrarea ritualului:

Cei mânjiți de sânge se purifică cu alt sânge, întocmai cum cel coborât în mocirlă s-ar curăța cu noroi. Cine l-ar surprinde făcând aşa ceva, l-ar socoti nebun. Şi totuşi, (oamenii) continuă să înalte rugi acestor chipuri (de zei), întocmai cum cineva s-ar adresa pereților, fără să ştie ce sunt în realitate zeii şi eroii. *

Nu mai există nici o diferență între sângele vărsat în mod ritual şi sângele vărsat în mod criminal. Textul lui Heraclit dobândeşte şi mai mult relief dacă îl apropiem de unele texte analoge ale profeților preexilici din Vechiul Testament. Amos, Isaia, Michea denunță în termeni de o rară violență ineficacitatea sacrificiilor şi a oricărui ritual. Ei leagă în mod foarte explicit de această descompunere religioasă deteriorarea raporturilor umane. Uzura sistemului sacrificial apare întotdeauna ca o cădere în violența reciprocă; cei

apropiați, care sacrificau împreună terțe victime, se cruțau reciproc; ei tind de acum înainte să se sacrifice unii pe alții. Purificările lui Empedocle cuprind ceva asemănător:

* Heraclit, Fragmentul 5, trad. de A. Piatkowski şi Ion Banu în Filosof ia greacă până la Platon, Voi. I, Partea a 2-a, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p.351. fiV.f.;

136. Nu veți mai înceta cu uciderea care aduce Suferințe? Nu vedeți cum unii pe alții vă sfârtecați prin a minții voastre nechibzuință?

137. Tatăl ridică pe dulcele-i fiu cu fața schimbată Şi îl jertfeşte cu rugăciuni, neghiobul cel mare! (.) Tatăl, chiar dimpotrivă, surd la al fiului geamăt, Injunghiindu-1, nefastul ospăț pregăteşte în casă. Aşişderea fiul pe tată-1 apucă şi fiii pe mamă, Sufletu-i smulg şi mănâncă din carnea atât de iubită.*

Noțiunea de criză sacrificială pare susceptibilă să lumineze anumite aspecte ale tragediei. Fenomenul religios, în bună parte, este cel care furnizează limbajul său tragediei; criminalul se consideră mai puțin un justițiar cât un sacrificator. Percepem întotdeauna criza tragică din punctul de vedere al ordinii care este pe punctul de a se naşte, niciodată din punctul de vedere al ordinii care tocmai se prăbuşeşte. Rațiunea acestei carențe este evidentă. Gândirca modernă nu a putut niciodată atribui o funcție reală sacrificiului; ea nu ar putea percepe prăbuşirea unei ordini a cărei natură îi scapă. Nu este suficient, în realitate, să ne convingem că o asemenea ordine a existat pentru a vedea clarificându-se problemele propriu-zis religioase ale epocii tragice. Spre deosebire de profeții evrei care zugrăvesc tablouri de ansamblu şi a căror perspectivă este pur istorică, tragicii greci nu evocă criza lor sacrificială decât prin intermediul unorfiguri legendare ale căror contururi sunt fixate de tradiție, i în toți aceşti monştri însetați de sânge uman, în aceste diverse epidemii şi boli, în aceste războaie civile şi străine care constituie fondul destul de tulbure pe care se detaşează acțiunea tragică, ghicim, desigur, ecouri contemporane, dar indicațiile precise ne lipsesc. De fiecare dată, de exemplu, când palatul regal se năruie la Euripide – în Herakles, în Infigcnia în Taurida, în Bachantele, poetul ne sugerează, limpede, că drama protagoniştilor nu este decât vârful aisbergului; în realitate, soarta întregii comunități este pe cale să se decidă. In clipa în care eroul îşi masacrează familia, în Herakles, corul strigă:

Priviți, priviți! o vijelie zguduie palatul; acoperişul cade.*

Aceste indicații directe indică problema, ele nu ajută la rezolvarea ei. Dacă criza tragică trebuie să se definească mai întâi ca o criză sacrificială, cu totul alta e situația în tragedia care nu trebuie să o reflecteze.

* Empedocles, A/r/ficări/e, 136,137, trad. de Felicia Ştef în Filosofia greacăpână la Pluton, voi. I, p. 524, ed. cit. (N: t.)

* Euripides, Herakles, op. cit., p. 70. (iV.r.)

Dacă nu o putem surprinde direct, în afirmațiile care o desemnează în mod explicit, se cuvine să o surprindem indirect, prin intermediul substanței tragice înseşi, percepută în dimensiunile sale majore.

Dacă ar trebui să definim arta tragică printr-o singură frază, nu am putea menționa decât un singur element: opoziția unor elemente simetrice. Nu există aspect al intrigii, formei, limbajului tragic în care această simetrie să nu joace un rol esențial. Apariția celui de-al treilea personaj, de exemplu, nu constituie aportul decisiv, cum s-a spus; după, ca şi înainte, esențialul constă în dezbaterea tragică, adică în înfruntarea celor doi protagonişti, în schimbul din ce în ce mai rapid al aceloraşi acuzații şi al aceloraşi insulte, adevărată luptă verbală pe care publicul trebuia să o distingă şi să o aprecieze în modul în care publicul teatrului clasic francez distinge strofele Cidului sau istoria Teramenei.

Perfecta simetrie a dezbaterii tragice se încarnează, pe planul formei, în stihomitie, unde cei doi protagonişti îşi răspund vers cu vers.

Dezbaterea tragică este o substituție a armei prin cuvânt, într-o luptă ciudată.

Fie că violența este fizică sau verbală, suspensul tragic este acelaşi. Adversarii îşi răspund cu aceeaşi monedă, echilibrul forțelor ne împiedică să prezicem rezultatul conflictului lor. Pentru a surprinde această identitate de structură, ne putem referi mai întâi la istoria luptei ciudate dintre Eteocle şi Polynice în Fcniciencle. Nu există nimic, în această istorie, care să nu se aplice celor doi frați în acelaşi timp; toate gesturile, toate loviturile, toate vicleniile, toate paradele se reproduc, identice, de o parte şi de alta, până la sfârşitul luptei:

Dacă vedea unul din ei că fata celuilalt ieşea-n afara scutului, îşi îndrepta-ntr-acolo lancea, să-1 nimerească înainte de a se feri.

Dar ei ştiau să îşi ascundă ochii după găurile pavezei, făcând zadarnică mişcarea suliței duşmane.*

Polynice îşi pierde sulița şi Eteocle şi-o pierde pe a sa. Polynice este rănit, Eteocle – de asemenea. Fiecare nouă violență provoacă un dezechilibru care

poate trece drept decisiv până în momentul în care riposta vine nu numai să redreseze, ci şi să creeze un dezechilibru simetric şi în sens invers, evident, provizoriu şi el. Suspensul tragic se suprapune peste aceste devieri repede compensate, dar întotdeauna emoționante; cea mai mică dintre ele, într-adevăr, ar putea aduce o decizie care, în realitate, nu vine niciodată.

Euripides, Fenicienele. op. cit., p. 159. (N.t.)

De-acuma lupta (iar) e cumpănită, fiind lipsiți de lance amândoi. Atunci şi-apucă săbiile de mâner, se-atacă de aproape, scut ciocnindu-se de scut. fac mare larmă şi se-nvârt unul în jurul altuia. * '

Moartea însăşi nu va rupe reciprocitatea celor doi frați: Muşcând țarina, prăbuşiți alături, n-au dobândit niciunul biruința.*

Moartea celor doi frați nu rezolvă nimic. Ea perpetuează simetria luptei lor. Cei doi frați erau campionii celor două armate care se vor înfrunta la rândul lor şi tot într-o manieră simetrică, într-un conflict care, curios, rămâne pur verbal şi constituie o veritabilă dezbatere tragică. Asistăm aici la naşterea tragediei propriu-zi se, ca prelungire verbală a luptei fizice, ceartă interminabilă suscitată de caracterul în mod interminabil indecis al unei violențe prealabile:

Atunci poporul se ridică şi se ceartă: noi susținem c-a biruit stăpânul nostru; ei că (a biruit) al lor.

Gâlceava bântuia şi între căpetenii: unii arătau că Polyneikes a lovit cu sulița întâiul, iar ceilalți că, duşmanii fiind morți, victoria nu-i aparține nimănui.*

Indecizia primului conflict se extinde în mod natural la al doilea, care îl repetă şi îl multiplică. Dezbaterea tragică este o dezbatere fără soluție. Există întotdeauna, de o parte şi de cealaltă, aceleaşi dorințe, aceleaşi argumente, aceeaşi greutate: Gleichgcwicht, cum spune Holderlin. Tragedia este echilibrul unei balanțe care nu e cea a justiției, ci a violenței. Nu găsim niciodată ceva într-un talger care să nu apară de îndată în celălalt; se schimbă aceleaşi insulte; aceleaşi acuzații zboară între adversari ca mingea între doi jucători de tenis. Şi dacă acest conflict se eternizează, e pentru că nu există nici o diferență între adversari.

Adeseori echilibrul conflictului este pus pe seama a ceea ce numim imparțialitate tragică. Holderlin însuşi pronunță cuvântul: Impartialität. Această lectură mi se pare insuficientă. Imparțialitatea este un refuz deliberat de. a lua parte, o hotărâre fermă de a trata adversarii în acelaşi mod. Imparțialitatea nu vrea să tranşeze, nu vrea să ştie dacă se poate

tranşa; ea nu afirmă că este imposibil să tranşezi. Există o etalare a parţialităţii cu orice preţ care nu e decât o falsă superioritate. În realitate, din două una: fie că unul din adversari are dreptate şi celălalt greşeşte, şi atunci trebuie luată o hotărâre, fie că vina şi dreptatea sunt atât de egal distribuite încât este imposibil să te situezi de o anumită parte. Imparţialitatea care se etalează pe sine nu vrea să aleagă între aceste două soluţii. Dacă o împingem spre una dintre ele, ea se refugiază spre cealaltă, şi invers. Oamenii au oroare să admită că „motivele" sunt aceleaşi de o parte şi de cealaltă, adică faptul că violenţa este fără motiv.

Tragedia începe acolo unde se prăbuşesc deopotrivă şi iluziile părţilor şi cea a imparţialităţii. În Oedip rege, de exemplu, Oedip, Creon şi Tiresias sunt atraşi rând pe rând în conflictul pe care fiecare se credea capabil să-1 arbitreze imparţial.

Nu este sigur că autorii tragici dau întotdeauna dovadă de imparţialitate. Euripide, de exemplu, nu ne ascunde, în Fenicienele, sau poate vrea, dimpotrivă, să-şi convingă publicul, că este de partea lui Eteocle. Dar această parţialitate, fapt remarcabil, rămâne superficială. Preferinţele afişate într-un sens sau în altul nu-i împiedică niciodată pe autorii tragici să sublinieze în fiecare clipă simetria tuturor adversarilor.

Chiar acolo unde par să violeze virtutea imparţialităţii, poeţii fac totul pentru a-i priva pe spectatori de elementele care le-ar permite să ia partea cuiva. Şi pentru a ne comunica această simetrie, această identitate, această reciprocitate, cei trei mari poeţi tragici, Eschil, Sofocle şi Euripide utilizează procedee şi chiar formule foarte asemănătoare. Acesta este un aspect al artei tragice asupra căruia critica contemporană nu insistă deloc; se întâmplă chiar ca ea să-1 treacă total sub tăcere. Sub influenţa ideilor epocii noastre, această critică tinde să facă din singularitatea operei de artă criteriul unic al excelenţei sale. Ea are impresia că îşi ratează scopul atâta vreme cât trebuie să recunoască teme, trăsături stilistice şi efecte estetice care nu-i sunt exclusiv rezervate unui anumit scriitor. În domeniul esteticului, proprietatea individuală păstrează forţa unei dogme religioase.

Cu tragedia greacă, bineînţeles, nu putem împinge lucrurile la fel de departe ca în cazul scriitorilor contemporani, care joacă ei înşişi jocul diferenţei cu orice preţ; individualismul exasperat exercită totuşi o influenţă nocivă chiar asupra unei lecturi a tragicilor.

Nu putem nega, bineînţeles, că există trăsături comune între marii tragici greci, nici că există trăsături comune între diversele personaje pe care aceşti

trei mari tragici le-au creat, nu putem vorbi întotdeauna de diferențe, dar nu recunoaştem asemănările decât pentru a le respinge imediat, tratându-le drept stereotipuri. A vorbi de stereotip înseamnă deja a sugera că trăsătura comună mai multor opere sau mai multor personaje nu ar putea avea o adevărată importanță nicăieri. Consider dimpotrivă că, în tragedia greacă, pretinsul stereotip dezvăluie esențialul. Dacă tragicul ne eludează, e pentru că noi ne îndepărtăm sistematic de identic.

Tragicii ne prezintă personaje confruntate cu o mecanică a violenței a cărei funcționare este prea implacabilă pentru a permite cea mai mică judecată de valoare sau orice distincție, simplistă sau subtilă, între „buni” şi „răi”. Iată de ce majoritatea interpretărilor noastre moderne sunt de o infidelitate şi de o sărăcie extraordinare; ele nu scapă niciodată complet de acest „maniheism” care triumfă deja o dată cu drama romantică şi continuă să se afirme de atunci încoace.

Dacă nu există diferențe între adversarii tragici, este pentru că toate sunt şterse de violență. Imposibilitatea de a fi diferiți sporeşte mânia lui Eteocle şi a lui Polynice. In Herakles, am văzut, eroul îl ucide pe Lycos pentru a-şi proteja familia pe care acest uzurpator vrea s-o sacrifice. „Destinul”, ironic – el este una cu violența – îl face pe Herakles să înfăptuiască proiectul sinistru al rivalului său; el va fi cel care, în final, îşi sacrifică propria familie. Cu cât rivalitatea tragică se prelungeşte mai mult, cu atât ea favorizează o mimesis violentă, cu atât ea multiplică efectele de oglindă între adversari. Cercetarea ştiințifică modernă confirmă, am văzut mai sus, identitatea reacțiilor generate de violență la indivizii în principiu cei mai diferiți.

Represaliile, adică reluările unei imitații violente, caracterizează acțiunea tragică. Distrugerea diferențelor apare în mod deosebit de spectaculos acolo unde distanța ierarhică şi respectul sunt, în principiu, cele mai mari, între fiu şi tată, de exemplu. Această ştergere scandaloasă este manifestă în Alcesta de Euripide. Tatăl şi fiul se înfruntă într-o dezbatere tragică. Fiecare îi reproşează celuilalt că o lasă pe eroină să moară, sustrăgându-se el însuşi morții. Simetria este perfectă. Corifeul o subliniază prin intervențiile sale, şi ele simetrice; prima pune capăt rechizitoriului fiului împotriva tatălui: „Opreşte-te! Nu-1 mai stârni pe tatăl tău” şi a doua – rechizitoriul tatălui împotriva fiului: „Destul v-ați azvârlit cuvinte cu venin. Bătrâne, nu-1 mai copleşi pe fiul tău!”*

Sofocle, în Oedip rege, îl face pe Oedip să rostească multe cuvinte care dezvăluie în ce măsură el este identic cu tatăl său, în dorințele sale, în bănuielile sale, în acțiunile pe care le întreprinde. Dacă eroul se lansează în mod nechibzuit în cercetarea care-1 va pierde, este pentru că el reacționează în acelaşi fel ca şi tatăl său la un acelaşi avertisment: undeva, în regat, se ascunde un posibil asasin, un om care doreşte să ia locul regelui care domneşte pe tronul Tebei şi în patul Iocastei.

* Euripide, Alcesta, în Alcesta, Medeca, Bachantcle, Ciclopul, trad. de Alexandrii Pop, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965, pp. 46-48. (N.t.)

Dacă Oedip sfârşeşte prin a-1 ucide pe Laios, Laios e primul care s-a străduit să-1 omoare. Laios e primul care ridică mâna împotriva lui Oedip în scena paricidului. Din punct de vedere structural, paricidul se înscrie într-un schimb reciproc. El constituie un act de represalii într-un univers de represalii.

În cadrul mitului oedipian, aşa cum îl interpretează Sofocle, toate reacțiile masculine sunt relații de violență reciprocă:

Laios, inspirat de oracol, îl îndepărtează cu violență pe Oedip, de teamă ca acest fiu să nu-i ia locul pe tronul Tcbei şi în patul Iocastei.

Oedip, inspirat de oracol, îl îndepărtează violent pe Laios, apoi pe sfinx şi le ia locul etc.

Oedip, inspirat de oracol, plănuieşte pieirea unui om care intenționează poate să-i ia locul.

Oedip, Creon, Tiresias, inspirați de oracol, încearcă să se îndepărteze reciproc.

Toate aceste violențe sfârşesc prin ştergerea diferențelor, nu doar în familie, ci în întreaga cetate. Dezbaterea tragică ce îl opune pe Oedip lui Tiresias ne prezintă doi mari şefi spirituali care se înfruntă. Oedip, în mânia sa, se străduieşte să-şi „demistifice” rivalul, să demonstreze că acesta nu e dccât un fals profet:

Să-mi spui: ai fost vreodată bun prooroc? Şi când?

Când Sfinxul în cetate ghicitorile-şi rostea, cum n-ai găsit nici un cuvânt ce-ar fi putut-o izbăvi? Nu orice om, doar un prooroc să le deslege-ar fi putut Ori tu, E limpede, tu în al păsărilor zbor nici n-ai citit, nici luminat de zei n-ai fost.*

Tiresias, la rândul său, va riposta. In fața dezorientării tot mai mari a lui Oedip, incapabil să-şi ducă la bun sfârşit cercetarea, va juca acelaşi joc ca şi

acesta. El atacă autoritatea adversarului său spre a şi-o reafirma pe a sa. „Şi tu nu o dezlegi? [enigma] N-ai fost tâlmaci dibaci?”*

Fiecare, în dezbaterea tragică, recurge la aceleaşi tactici, foloseşte aceleaşi mijloace, vizează aceeaşi distrugere ca şi adversarul său. Tiresias pozează în apărător al tradiției; tocmai în numele oracolelor disprețuite de Oedip îl atacă pe acesta; el nu ridică astfel mai puțin o mână păgână împotriva autorității regale. Sunt vizați indivizii, dar atinse instituțiile. Toate puterile legitime se clatină din temelii. Toți adversarii contribuie la distrugerea ordinii pe care pretind că o consolidează. Impietatea de care vorbeşte corul, uitarea oracolelor, decadența religioasă sunt tot una, desigur, cu această fărâmițare a valorilor familiale, a ierarhiilor religioase şi sociale.

Criza sacrificială, adică pierderea sacrificiului, este pierderea diferenței între violența impură şi violența purificatoare. Când această diferență este pierdută, nu mai e posibilă purificarea, şi violența impură, contagioasă, adică reciprocă, se răpândeşte în comunitate.

Diferența sacrificială, diferența între pur şi impur, nu se poate şterge fără să antreneze cu ea toate celelalte diferențe. Nu e vorba aici decât de unul şi acelaşi proces de invadare de către reciprocitatea violentă. Criza sacrificială trebuie să se definească drept o criză a diferențelor, adică a ordinii culturale în ansamblul său. Această ordine culturală, în realitate, nu este nimic altceva decât un sistem organizat de diferențe; devierile diferențiale sunt cele care le conferă indivizilor „identitatea” lor, care le permit să se situeze unii în raport cu ceilalți.

În primul capitol, amenințarea care apasă asupra comunității când sacrificiul îşi pierde din forță ne-a apărut doar în termeni de violență fizică, de răzbunare interminabilă şi de reacție în lanț. Descoperim acum forme mai insidioase ale aceluiaşi rău. Când religiosul se descompune, nu securitatea fizică este singura sau imediat amenințată, ci ordinea culturală însăşi. Instituțiile îşi pierd vitalitatea; armătura societății se prăbuşeşte şi se dizolvă; mai întâi lentă, eroziunea tuturor valorilor se precipită; întreaga cultură riscă să se prăbuşească şi într-o bună zi ea se năruie ca un castel de cărți.

Dacă violența la început ascunsă a crizei sacrificiale distruge diferențele, această distrugere face în schimb să progreseze violența. Nu ne putem atinge de sacrificiu, în fond, fără a amenința principiile fundamentale de care depind echilibrul şi armonia comunității. Este exact ceea ce afirmă despre sacrificiu vechea gândire chineză. Mulțimile datorează sacrificiului

liniştea lor. Este de ajuns să înlăturăm această legătură, ne spune Cartea riturilor, pentru ca să urmeze o confuzie generală.1

* * * în religia primitivă şi în tragedie acționează un acelaşi principiu, întotdeauna implicit, dar fundamental. Ordinea, pacea şi fecunditatea se '

Citat de Raddcliffe-Brown, Structure und Function în Primitive Society (New York, 1965), p. 159.

Bazează pe diferențe culturale. Nu diferențele, ci pierderea lor antrenează rivalitatea dementă, lupta, înverşunarea între oamenii dintr-o aceeaşi familie sau o aceeaşi societate.

Lumea modernă aspiră la egalitatea între oameni şi tinde instinctiv să vadă în diferențe, chiar dacă ele nu au nimic de-a face cu statutul economic sau social al indivizilor, tot atâtea obstacole între oameni.

Acest ideal modern influențează observația etnologică, adesea de altminteri mai curând la nivelul obişnuințelor maşinale decât al principiilor explicite. Opoziția care se schițează este prea complexă şi prea plină de neînțelegeri pentru a i se putea desena contururile. Va fi suficient să constatăm că o opțiune „anti-diferențială" falsifică frecvent perspectiva etnologică nu numai asupra discordiei şi a conflictelor, ci şi asupra oricărei problematici religioase. Cel mai adesea implicit, acest principiu este clar recunoscut şi asumat în The Ritual Process de Victor Turner:

Structural differentiation, both vertical andhorizontal, is the Foundation ofstrifeand factionalism, and ofstruggles în dyadicrelations beween incumbents ofpositions orrivals for positions. *

Când diferențele se dezvăluie, ele sunt luate aproape obligatoriu drept cauza rivalităților cărora le furnizează miza. Dar ele nu au jucat întotdeauna acest rol. Diferențele sunt asemeni sacrificiului, care vine să îngroaşe valul violenței când nu mai reuşeşte să-1 stăpânească.

Pentru a scăpa unor obiceiuri intelectuale, de altfel perfect legitime în alte domenii, ne putem adresa lui Shakespeare din Troilus şi Crcsida. Celebrul discurs al lui Ulise nu are alt subiect decât criza diferențelor, şi regăsim aici, degajat şi dezvoltat ca niciodată, punctul de vedere al religiosului primitiv şi al tragicului grec asupra violenței şi diferențelor.

Pretextul este armata greacă instalată sub zidurile Troiei şi care se descompune în inactivitate. Afirmațiile oratorului se extind la o reflecție generală asupra rolului jucat de Degree, diferența, în întreprinderea umană. Degree, gradus, este principiul oricărei ordini naturale şi culturale. El permite situarea ființelor unele în raport cu altele, ceea ce face ca lucrurile

să aibă un sens în cadrul unui tot organizat şi ierarhizat. El constituie obiectele şi valorile pe care oamenii le transformă, le schimbă şi le manipulează. Metafora coardei muzicale defineşte această ordine ca

* Diferențierea structurală, atât verticală, cât şi orizontală, este fundamentul conflictului şi facționalismului şi al luptelor din relațiile diadice dintre beneficiarii pozițiilor şi rivalii la aceste poziții. (în engl. În original – n.t.) pe o structură în sensul modern al termenului, un sistem de devieri diferențiale dereglat brusc atunci când violența reciprocă se instalează în comunitate. Criza este desemnată când ca o zdruncinare, când ca o escamotare a diferenței.

O, when Degree is shaked Which is the ladder to all high designs, ^The enterprise is sick! How could communities, Degrees în schools, and brotherhoods în cities, Peaceful commerce from dividable shores, Theprimogenitiveanddueofbirth, Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels, But by degree, stand în authentic place? Take but degree away, untune that string, And, hark, what discord follows! Each thing raeets In mere oppugnancy: the bounded waters Should lift their bosoms higher than the shores, And make a sop of all this solid globe: Strenght should be lord of imbecility, And the rude son should strike his father dead: Force should be right; or rather, right and wrong, Between whose endless jar justice resides, Should lose their names, and so should justice too.*

Când datini treapta Din scara care urcă tot mai sus, Tânjeşte fapta! Fără dânsa, obştea, A şcolii titluri, breslele, frăția, Negoțul paşnic dintr-un țărm şi altul, întâietatea primului născut, Cinstirea vârstei, laurii sau sceptrul Ar sta în locul ce li-i hărăzit? Desfaceți, iată, lanțul ierarhiei Şi scrâşnetul îl ascultați! Atunci Se-nfruntă toate: apele în clocot Se nalță peste țărmuri, prefăcând întreg pământul într-u, n boț de mâzgă; Puterea asupreşte pe cel slab, Iar fiul crud şi-omoară tatăl; forța Devine drept – nu, drept şi nedreptate, A căror sfadă mijlocind, dreptatea, îşi pierde numele cu-al lor o dată.

(Shakespeare, Troilus şi Cresidu, traducere de Leon Levițchi în Opere complete. Volumul 6, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p. 22' – în engleză în original, n.t.)

Ca în tragedia greacă, deci, ca şi în religia primitivă, nu diferența, ci pierderea ei cauzează confuzia violentă. Criza îi aruncă pe oameni într-o perpetuă înfruntare care îi privează de orice caracter distinctiv, de orice „identitate”. Însuşi limbajul este amenințat. „Each thing meets în mere

oppugnancy.” Nu mai putem nici măcar vorbi de adversari în adevăratul sens al cuvântului, ci doar de „lucruri” care abia pot fi numite, ce se lovesc cu o încăpățânare stupidă, ca nişte obiecte desfăcute din legăturile lor pe puntea unei corăbii bătute de furtună. Metafora potopului care lichefiază toate lucrurile, transformând universul solid într-un fel de terci, revine frecvent la Shakespeare pentru a desemna aceeaşi nediferențiere violentă ca şi în Geneză, criza sacrificială.

Nimic şi nimeni nu este cruțat; nu mai există nici scop coerent, nici activitate rațională. Toate formele de asociere se dizolvă sau intră în convulsii, toate valorile spirituale şi materiale se sting. Diplomele universitare sâiit luate de val o dată cu restul, nefiind ele însele decât Degrees, luându-şi forța din principiul universal de diferențiere şi pierzând-o când acest principiu slăbeşte.

Soldat autoritar şi conservator, Ulise din Shakespeare mărturiseşte lucruri ciudate despre această ordine pe care are doar grija de a o proteja. Sfârşitul diferențelor este marcat de forța care domină slăbiciunea, de fiul care-şi omoară în bătaie tatăl, este deci sfârşitul oricărei justiții umane, care se defineşte, la rândul ei, într-un fel pe cât de logic, pe atât de neaşteptat, în termeni de diferență. Dacă echilibrul este violența, ca în tragedia greacă, este necesar ca non-violența relativă asigurată de justiția umană să se definească drept dezechilibru, ca o diferență între „bine” şi „rău” paralelă cu diferența sacrificială între pur şi impur. Nimic nu este mai străin acestei gândiri, în consecință, decât ideea de justiție ca balanță întotdeauna egală, imparțialitate niciodată tulburată. Justiția umană se înrădăcinează în ordinea diferențială şi moare o dată cu ea. Pretutindeni unde se instalează echilibrul interminabil şi cumplit al conflictului tragic, limbajul lui just şi injust lipseşte. Ce să îe spui oamenilor, în realitate, când ajung acolo, decât împăcați-vă sau pedepsiți-vă unii pe alții.

Dacă această criză dublă şi unică pe care tocmai am definit-o constituie o realitate etnologică fundamentală, dacă ordinea culturală se descompune în violența reciprocă şi dacă această descompunere, în schimb, favorizează difuzarea violenței, trebuie să putem atinge această realitate în alt mod decât prin tragedia greacă sau shakespeariană. Pe măsură ce noi, modernii, intrăm în contact cu ele, societățile primitive dispar, dar această dispariție însăşi ar putea să se producă, cel puțin în anumite cazuri, prin intermediul unei crize sacrificiale. Nu este exclus ca asemenea crize să fi făcut obiectul unor observații directe. O examinare a literaturii etnologice ne arată că aceste

observații există, sunt chiar destul de răspândite, dar rareori compun un tablou cu adevărat coerent. Ele rămân cel mai adesea fragmentare, amestecate cu notații de ordin strict structural. Lucrarea lui Jules Henry, Jungle Peoplc, consacrată indienilor kaingang (botocudo) din statul Santa Katarina, în Brazilia, constituie o excepție remarcabilă.' Se cuvine să ne oprim asupra ei câteva clipe. Etnologul a trăit printre indieni la scurt timp după instalarea lor într-o rezervație, într-o perioadă în care această schimbare de viață nu exercita asupra lor decât o influență limitată. El a putut deci fie să observe el însuşi, fie să obțină mărturii foarte directe asupra a ceea ce noi numim aici criza sacrificiaiă.

Extrema sărăcie a culturii kaingang, atât pe plan religios cât şi pe plan tehnic, precum şi pe toate celelalte planuri, 1-a izbit foarte tare pe Jules Henry, care vede aici o consecință a acelor blood feuds, adică a răzbunării în lanț, printre rudele apropiate. Pentru a descrie efectele acestei violențe reciproce, etnologul a recurs în mod instinctiv la marile imagini mitice şi în special la ciumă: „Vendetta se răspândea, secționa societatea ca o secure cumplită, o decima asemeni unei epidemii de ciumă” (p. 50).

Regăsim aici toate simptomele pe care încercăm să le adunăm în conceptul de criză sacrificială sau criză a diferențelor. Populația kaingang a uitat, se pare, orice mitologie mai veche în favoarea unor povestiri. destul de fidele privitoare exclusiv la ciclurile răzbunării. Când ei discută despre crimele familiale, s-ar spune că „ajustează mecanismele unei maşini a cărei funcționare complicată le este perfect cunoscută. Istoria propriei lor distrugeri exercită asupra oamenilor o fascinație atât de intensă îneât nenumăratele intersectări ale violenței se imprimă în spiritul lor cu o claritate extraordinară” (p. 51).

Constituind degradarea unui sistem mai stabil, vendetta kaingang reține în acelaşi timp ceva din „sacrificial”. Ea constituie întotdeauna un efort tot mai violent, deci tot mai infructuos, de a reține violența „bună”, ordonatoare şi protectoare. Şi violența malefică, într-adevăr, se opreşte îndelung la frontiera exterioară a grupului, de altminteri foarte rcstrâns, al celor care „călătoresc împreună”. Această zonă de pace relativă trebuie ' (New York, 1941.) Cartea a fost reeditată de Vintage Books, Random House, 1946. Pasajele traduse de autorul de față sunt împrumutate din această reeditare.

Să se conceapă drept replica şi cealaltă față a violenței care triumfă dincolo, adică între grupuri.

În interiorul grupului, voința de conciliere este împinsă până la ultimele consecințe. Provocările cele mai îndrăznețe rămân fără urmări; adulterul este tolerat, în timp ce el atrage o ripostă imediată şi sângeroasă dacă se produce între membrii unor grupuri rivale. Atâta vreme cât violența nu depăşeşte un anumit prag, ea asigură un cerc interior de noh-vio-lență, indispensabil realizării funcțiilor sociale esențiale, adică supraviețuirii societății. Vine clipa în care până şi grupul elementar este contaminat. O dată instalați în rezervația lor, membrii aceluiaşi grup tind să se întoarcă unii împotriva altora; ei nu-şi mai pot polariza violența asupra duşmanilor din afară, asupra „celorlalți", a „oamenilor diferiți". (Populația kaingang recurge la unul şi acelaşi termen pentru a desemna: a) diferențele de tot felul; b) oamenii din grupurile rivale, care sunt întotdeauna rude apropiate; c) brazilienii, de asemenea duşmani; d) morții şi toate ființele mitice, demonice sau divine, desemnați generic prin expresia „lucruri diferite", different things.)

Asasinatele în lanț sfârşesc deci prin a pătrunde în sânul grupului elementar. În acest punct, principiul însuşi al oricărei existențe sociale este compromis. În cazul populației kaingang, totuşi, intervenția factorilor externi, şi în primul rând, bineînțeles, influența braziliană, interfera cu acest proces, asigurând, se pare, supraviețuirea fizică a ultimilor kaingang o dată cu stingerea totală a culturii lor.

Putem constata existența procesului intern de autodistrugere fără să ignorăm sau să minimalizăm rolul universului alb în această tragedie. Problema responsabilității braziliene mi ar fi înlăturată nici dacă imigranții s-ar fi abținut să angajeze ucigaşi pentru a-i lichida pe indieni atunci când aceştia nu se distrugeau destul de rapid unii pe alții. Într-adevăr, trebuie să ne întrebăm dacă la originea dereglării culturii kaingang, şi în caracterul ireductibil al mecanismului fatal, presiunea culturii străine nu joacă un rol decisiv. Chiar dacă aşa stau lucrurile, totuşi, în cazul de care ne ocupăm, violența în lanț constituie evident, pentru orice societate, o amenințare al cărei principiu nu este deloc legat de presiunea unei culturi dominante sau de orice altă formă de presiune exterioară. Acest principiu este intern.

Aceasta este şi concluzia lui Jules Henry în fața spectacolului cumplit pe care-1 oferă populația kaingang. El vorbeşte în privința lor despre o „sinucidere socială". Trebuie să admitem că posibilitatea unei asemenea sinucideri este mereu prezentă. Putem presupune că în decursul istoriei umane numeroase comunități au căzut pradă propriei lor violențe, şi

nimănui altcuiva, dispărând fără să lase cea mai mică urmă. Chiar dacă formulăm anumite rezerve față de exemplul precis pe care ni-1 propune, concluziile etnologului se aplică probabil multor grupuri umane despre care nu putem şti nimic:

Acest grup, pe care calitățile fizice şi psihologice îl făceau perfect capabil să învingă rigorile mediului natural, era cu toate acestea incapabil să reziste forțelor interne care-i dislocau cultura şi, nedispunând de nici un procedeu regulat pentru a domina aceste forțe, comitea o adevărată sinucidere socială (p. 7).

Teama de a fi ucis dacă nu ucizi tu însuți, tendința de „a o lua înainte", analogă cu „războiul preventiv" al modernilor, nu poate fi descrisă în termeni psihologici. Noțiunea de criză sacrifiekilă este menită să spulbere iluzia psihologică. Chiar acolo unde limbajul său rămâne cel al psihologiei, Jules Henry nu împărtăşeşte această iluzie. Într-un univers lipsit de transcendență judiciară şi abandonat violenței, fiecare are dreptate să se teamă de ce e mai rău; se şterge orice diferență între „proiecția paranoică" şi evaluarea rece, obiectivă a situației (p. 54).

O dată ce această diferență este pierdută, orice psihologie şi orice sociologie sunt de prisos. Observatorul care distribuie indivizilor şi culturilor punctele bune şi rele ale „normalului" şi „anormalului" trebuie să se definească drept un observator care nu riscă să fie ucis. Psihologia şi celelalte ştiințe sociale, din perspectivele obişnuite, presupun un fundament paşnic atât de natural în ochii savanților noştri îneât însăşi prezența sa le scapă. Şi totuşi nimic, în gândirea lor, care se vrea „demistificată", tare ca fierul, lipsită de orice menajament idealist, nu autorizează sau nu justifică prezența unui asemenea fundament.

Este suficientă o crimă, pentru ca asasinul să intre într-un sistem închis. El trebuie să ucidă şi iar să ucidă, să organizeze adevărate masacre, astfel îneât să-i suprime pe toți cei care, într-o bună zi, ar putea răzbuna moartea rudelor lor (p. 53).

Etnologul a întâlnit la populația kaingang indivizi deosebit de sângeroşi, dar a întâlnit şi oameni paşnici şi clarvăzători care încercau să se sustragă, fără să reuşească, mecanismului distructiv. Ucigaşii kaingang seamănă cu personajele din tragedia greacă, prizoniere ale unei veritabile legi naturale ale cărei efecte nu pot ti întrerupte o dată ce ea a fost declanşată (p. 53).

Chiar dacă nu vorbeşte despre lucrurile acestea la fel de direct ca Jules Henry, tragedia vorbeşte totuşi, şi ea, despre distrugerea ordinii culturale.

Această distrugere este una cu reciprocitatea violentă a partenerilor tragici. Problematica noastră sacrificială dezvăluie înrădăcinarea tragediei într-o criză a ritualului şi a tuturor diferenţelor. Tragedia, în schimb, ne poate ajuta să înţelegem această criză şi toate problemele religiei primitive care sunt inseparabile de ea. Într-adevăr, religia nu are niciodată decât un singur ţel, şi anume acela de a împiedica întoarcerea violenţei reciproce.

Putem deci afirma că tragedia oferă o cale de acces privilegiată marilor probleme ale etnologiei religioase. A afirma aceasta înseamnă a ne expune, bineînţeles, a ne vedea respinşi atât de cercetătorii cu pretenţii ştiinţifice, cât şi de adepţii fervenţi ai Greciei antice, de la apărătorii tradiţionali ai umanismului la discipolii lui Nietzsche şi Heidegger. Oamenii de ştiinţă sunt cu atât mai înclinaţi să vadă în opera literară o „relaţie proastă" cu cât voinţa lor de rigoare rămâne mai teoretică. Eleniştii sunt întotdeauna gata să acuze de blasfemie de îndată ce este sugerat cel mai mic punct de contact între Grecia clasică şi societăţile primitive.

Trebuie abandonată o dată pentru totdeauna ideea că un recurs la tragedie reprezintă neapărat un compromis pe planul cercetării, o manieră „estetică" de a vedea lucrurile. Şi invers, trebuie risipită prejudecata literaţilor potrivit căreia punerea în legătură a unei opere literare cu o disciplină ştiinţifică, indiferent care, duce în mod necesar la o „reducţie" facilă, la o escamotare a ceea ce constituie interesul propriu al acestei opere. Pretinsul conflict dintre literatură şi ştiinţa culturii se bazează pe un acelaşi eşec şi pe o aceeaşi complicitate negativă, şi la criticii literari, şi la specialiştii din ştiinţele religioase. Nici unii, nici ceilalţi nu reuşesc să repereze principiul pe care se fondează obiectivele lor respective. În zadar încearcă inspiraţia tragică să facă manifest acest principiu. Ea nu reuşeşte decât parţial, şi acest semi-succes este de fiecare dată obliterat de lecturile diferenţiate pe care exegeţii se străduiesc să le impună.

Etnologia nu ignoră faptul că impuritatea rituală este legată de dizolvarea diferenţelor.' Dar ea nu înţelege ameninţarea asociată cu această dizolvare. Gândirea modernă, am văzut, nu reuşeşte să conceapă nedife-renţierea ca violenţă şi vice versa. Tragedia ar putea să o ajute în această privinţă, dacă am accepta să o citim într-o manieră radicală. Tragedia tratează subiectul cel mai arzător dintre toate, subiectul despre care nu este niciodată vorba direct, şi pe bună dreptate, în cadrul structurilor semnificante şi diferenţiate, şi anume dizolvarea acestor structuri în violenţa reciprocă. Tocmai pentru că

acest subiect este tabu şi chiar mai ' Cf. Mary Douglas, Purity and Dunger (Londra, 1966).

Mult decât tabu, aproape inefabil într-un limbaj destinat diferențelor, critica literară acoperă cu propria sa rețea de diferențe nediferențierea relativă a antagonismelor tragice.

Pentru gândirea primitivă, spre deosebire de gândirea modernă, asimilarea violenței şi a nediferențierii este o evidență imediată care poate duce la adevărate obsesii. Diferențele naturale sunt gândite în termeni de diferențe culturale şi invers. Chiar acolo unde pierderea diferențelor are un caracter pur natural în ochii noştri, fără o rezonanță reală asupra raporturilor dintre oameni, ea nu poate surveni fără să provoace o adevărată teroare. Pentru că nu există o diferență între diversele moduri de diferențiere, nu există nici între diversele moduri de nediferențiere: dispariția anumitor diferențe naturale poate deci evoca disoluția categoriilor în sânul cărora oamenii sunt distribuiți, cu alte cuvinte criza sacrificială.

O dată ce am înțeles aceasta, anumite fenomene religioase pe care perspectivele tradiționale nu au reuşit niciodată să le lămurească devin perfect inteligibile. Îl vom evoca pe scurt pe unul dintre cele mai spectaculoase, spre a confirma puterea explicativă a unei inspirații autentic tragice pe planul etnologiei religioase.

În numeroase societăți primitive, gemenii inspiră o teamă extraordinară. Se întâmplă ca unul din ei să fie ucis sau, şi mai des, să fie suprimați şi unul şi celălalt. Iată o enigmă care pune la încercare de mult timp perspicacitatea etnologilor.

În zilele noastre, recunoaştem în enigma gemenilor o pjoblemă de clasificare. Această problemă este reală, dar nu esențială. Într-adevăr, apar doi indivizi acolo unde numai unul singur este aşteptat. În societățile care le permit să supraviețuiască, gemenii nu au adesea decât o singură personalitate socială. Dificultatea nu este totuşi insurmontabilă. Problema de clasificare, aşa cum este ea definită de structuralism, nu ajunge să justifice condamnarea la moarte a gemenilor. Motivele care-i împing pe oameni să-i extermine pe unii din copiii lor sunt desigur greşite, dar nu neînsemnate. Jocul culturii nu este un puzzle unde, o dată terminată figura, jucătorii s-ar debarasa cu sânge rece de piesele în exces. Problema clasificării este crucială nu în sine, ci prin ceea ce implică. Între gemeni nu există nici cea mai mică diferență în planul ordinii culturale, există uneori o extraordinară asemănare pe plan fizic. Acolo unde lipseşte diferența,

violența devine amenințătoare. Se stabileşte o confuzie între gemenii biologici şi gemenii sociologici care încep să se înmulțească de îndată ce diferența este în criză. Nu trebuie să ne mirăm că gemenii stârnesc teama: ei evocă şi par să anunțe pericolul major din orice societate primitivă, violența nediferențiată.

De îndată ce gemenii violenței apar, ei se multiplică extrem de rapid, parcă prin sciziparitate, producând criza sacrificială. Esențial este ca această contagiune galopantă să fie împiedicată. În fața gemenilor biologici, prima grijă va fi deci de a se evita contagiunea. Nimic nu dezvăluie mai bine natura pericolului asociat cu gemenii decât maniera în care se scapă de ei în societățile care consideră periculos să-i lase în viață. Gemenii sunt „expuşi", adică sunt abandonați în afara comunității, într-un loc şi în circumstanțe care fac moartea inevitabilă. Oamenii se abțin în mod scrupulos de la orice violență directă împotriva anatemizărilor. Ei se tem să nu cadă pradă contagiunii malefice. A exercita o violență împotriva gemenilor ar însemna deja a pătrunde în cercul vicios al răzbunării interminabile, ar însemna a cădea în capcana pe care violența malefică o întinde comunității provocând naşterea gemenilor.

Un inventar al diverselor obiceiuri, prescripții şi interdicte referitoare la gemeni, în societățile care se tem de ei, ar dezvălui numitorul comun: contagiunea impură. Divergențele de la cultură la cultură se explică uşor în funcție de gândirea religioasă aşa cum am definit-o mai sus, de caracterul strict empiric, pentru că terorizat, al precauțiilor împotriva violenței malefice. In cazul gemenilor, aceste precauții sunt desigur fără obiect, dar perfect inteligibile o dată ce am perceput amenințarea, întotdeauna identică în esența sa chiar dacă este interpretată ici şi colo puțin diferit, pe care orice practică religioasă se străduieşte să o pareze.

Nu este absurd, de exemplu, să credem, aşa cum face populația nyakyusa, că părinții gemenilor sunt contaminați din principiu de violența malefică: ei înşişi au generat-o. Părinții sunt desemnați prin acelaşi cuvânt ca şi gemenii înşişi, un cuvânt care se aplică tuturor ființelor redutabile, tuturor creaturilor monstruoase şi înspăimântătoare. Pentru a evita contagiunea, părinții sunt obligați să se izoleze şi să se supună unor rituri purificatoare, înainte de a se alătura comunității.1

Nu este absurd să credem că cei de acelaşi sânge şi rudele cuplului care i-a zămislit pe gemeni, precum şi vecinii lor apropiați, sunt cei mai direct amenințați de contagiune. Violența malefică este concepută ca o forță care

acționează pe planurile cele mai diverse, fizic, familial, social şi care, pretutindeni unde se implantează, se propagă în acelaşi fel; după principiul petei de ulei, ea câştigă teren din aproape în aproape.

Monjca Wilson, Rituals ofKinship among the Nyakyusa (Oxford, 1957).

Gemenii sunt impuri în aceeaşi măsură ca şi războinicul însetat de măcel, vinovatul de incest sau femeia aflată la menstruație. Şi toate aceste forme de impuritate trebuie reduse la violență. Acest fapt ne scapă, fiindcă nu percepem asimilarea primitivă între ştergerea diferențelor şi violență, dar e de ajuns să examinăm ce tipuri de calamitate sunt asociate de gândirea primitivă cu prezența gemenilor pentru a ne convinge că această asimilare este logică. Gemenii riscă să provoace epidemii redutabile, boli misterioase care atrag sterilitatea femeilor şi animalelor. Să menționăm de asemenea, într-un mod şi mai semnificativ, discordia între cei apropiați, decăderea fatală a ritualului, transgresiunea interdictelor, cu alte cuvinte, criza sacrificială.

Am văzut că sacrul include toate forțele care riscă să-i dăuneze omului şi care-i amenință liniştea; forțele naturale şi bolile nu sunt niciodată deosebite de confuzia violentă în sânul comunității. Deşi violența propriu-zis umană domină în secret jocul sacrului, deşi ea nu este niciodată complet absentă din descrierile care i se fac, ea tinde întotdeauna să treacă pe al doilea plan, prin însuşi faptul că este concepută în afara omului; s-ar spune că ea caută să se ascundă, ca în spatele unui ecran, în spatele forțelor cu adevărat exterioare umanității.

Sacrul malefic în ansamblul său, perceput ca o forță în acelaşi timp multiformă şi în mod formidabil una, este cel care se profilează în spatele gemenilor. Criza sacrificială este înțeleasă ca o ofensivă generală a violenței împotriva comunității, ofensivă al cărei semn prevestitor l-ar putea constitui naşterea gemenilor.

În societățile unde gemenii nu sunt ucişi, ei se bucură adesea de un statut privilegiat. Această răsturnare nu este cu nimic diferită de cea pe care am constatat-o mai sus în legătură cu sângele menstrual. Nu există fenomen legat de violența impură care să nu fie susceptibil de a se inversa şi de a deveni benefic, dar numai într-un cadru ritual imuabil şi riguros determinat. Dimensiunea purificatoare şi pacificatoare a violenței triumfă asupra dimensiunii sale distructive. Astfel gemenii, corect manipulați, trec, în anumite societăți, drept o sursă de beneficii extraordinarele cele mai diverse planuri.

Dacă faptele precedente sunt exacte, doi frați nu vor avea nevoie, la limită, să fie gemeni pentru ca asemănarea lor să neliniştească. Putem presupune aproape a priori că există societăți în care simpla asemănare consanguină este suspectă. Verificarea acestei ipoteze ar confirma insuficiența tezei obişnuite privitoare la gemeni. Dacă fobia gemenilor se poate extinde la alți consanguini, nu mai putem invoca, pentru a o explica, doar „problema clasificării". Nu mai este adevărat, de astă dată, că apar doi indivizi acolo unde numai unul singur este aşteptat. Este în cauză asemănarea fizică, ea e considerată malefică.

Ne putem totuşi întreba dacă un lucru atât de curent ca asemănarea între frați şi surori poate face obiectul unui interdict fără să deranjeze considerabil şi chiar să facă aproape imposibilă funcționarea unei societăți. O comunitate, la urma urmei, nu ar putea transforma majoritatea membrilor săi într-un fel de renegați fără să creeze o situație absolut intolerabilă. Este foarte adevărat, dar fobia asemănării nu e mai puțin reală. O mică lucrare a lui Malinowski, The Fathcr în Primitive Psychology (London, 1926), aduce dovada formală şi arată de asemenea cum fobia se poate perpetua fără să antreneze consecințe dezastruoase. Ingeniozitatea oamenilor, sau mai curând a sistemelor culturale, elimină uşor dificultatea. Soluția constă în a nega în mod categoric existența fenomenului redutabil, şi chiar posibilitatea sa.

Într-o societate matrilineară ca aceea din insulele Trobriand, unde toate rudele dinspre partea mamei sunt considerate ca aparținând „unuia şi aceluiaşi corp" şi unde tatăl, dimpotrivă, este un „străin", ne-am aştepta ca asemănările chipului şi corpului să fie raportate doar la familia mamei. Se întâmplă contrariul, şi acest contrariu este puternic afirmat pe plan social. Nu numai că există un fel de dogmă familială, dacă se poate spune astfel, conform căreia un copil nu seamănă niciodată nici cu mama, nici cu frații şi surorile sale sau cu oricare din rudele sale pe linie maternă, dar este un lucru foarte rău văzut şi chiar o insultă gravă să faci aluzie la această asemănare.

Am devenit conştient de această regulă de comportament într-o manieră clasică, făcând eu însumi un pas greşit. Într-o zi am fost uimit să văd pe cineva care părea copia exactă a lui Mojradeda [una din „gărzile de corp" ale etnologului] şi m-am interesat de el. Mi s-a spus că era fratele mai mare al prietenului meu, care trăia într-un sat îndepărtat. Am exclamat: „Ah, e-adevărat. V-am întrebat asta pentru că semănați cu Moradeda." Asupra

adunării a căzut o asemenea tăcere, încât mi-am dat imediat seama. Omul ne-a întors spatele şi ne-a părăsit, în vreme ce o parte din oamenii care erau acolo s-au îndepărtat cu un aer jumătate stingher, jumătate jignit. Apoi au plecat. Informatorii mei confidenţiali mi-au spus atunci că încălcasem un obicei, şi că am comis ceea ce se numeşte „taputaki migila”, o expresie care nu desemnează decât această acţiune şi care s-ar putea traduce prin „a face ceva impur, a-1 contamina asimilându-i chipul cu cel al unei rude”. Ceea ce m-a surprins a fost că, în ciuda asemănării uimitoare dintre cei doi fraţi, înşişi informatorii mei o negau. De fapt ei au tratat chestiunea ca şi cum nimeni nu ar putea să-i semene vreodată fratelui său sau vreunei alte rude de pe linie maternă. Susţinând contrariul, îmi atrăgeam mânia şi ostilitatea interlocutorilor mei.

Acest incident m-a învăţat să nu mai remarc niciodată o asemănare în prezenţa celor în cauză. Am discutat mai apoi problema în profunzime şi pe plan teoretic cu numeroşi indigeni. Am constatat că nu exista nimeni în insulele Trobriand care să nu fie gata să nege orice asemănare dinspre partea maternă, chiar şi acolo unde ea este strigătoare la cer. Semnalându-le cazurile cele mai puţin contestabile, nu faci decât să-i iriţi şi să-i insulţi pe trobriandezi, tot aşa cum îţi insulţi vecinul de palier în societatea noastră atunci când îl confrunţi cu un adevăr care-i contrazice prejudecăţile politice, morale, religioase sau, şi mai rău, interesele materiale, oricât de evident ar fi acest adevăr.

Negaţia are aici o valoare de afirmaţie. Nu ar fi scandalos să menţionezi asemănarea dacă ea nu ar fi prezentă în spirit. A imputa asemănarea la doi consanguini înseamnă a vedea în ei o ameninţare pentru întreaga comunitate, înseamnă a-i acuza că răspândesc contagiunea malefică. Insulta este tradiţională, ne spune Malinowski; ea este catalogată ca atare şi nu există o alta mai gravă în societatea trobriandeză. Etnologul ne prezintă faptele ca pe o enigmă aproape completă. Mărturia inspiră cu atât mai multă încredere cu cât martorul nu arc nici o teză de apărat, nici o interpretare de propus.

Între tată şi copii, dimpotrivă, tot la trobriandezi, asemănarea nu este numai tolerată, ci şi binevenită, ea este aproape cerută. Şi aceasta într-una din societăţile care neagă în mod formal, se ştie, rolul tatălui în reproducerea umană. Între tată şi copii nu există nici o legătura de rudenie.

Descrierea lui Malinowski ne arată că asemănarea cu tatăl trebuie să se citească, paradoxal, în termeni de diferenţă. Tatăl este cel care-i diferenţiază

pe consanguini între ei; el este literalmente purtătorul unei diferențe căreia trebuie să-i recunoaştem între altele caracterul falie identificat de psihanaliză. Cum tatăl se culcă cu mama, se spune, cum el este mereu în preajma ei, el „coagulează chipul copilului”. Malinowski ne informează că „termenul kuli, a coagula, a mula, a lăsa o amprentă, revenea întotdeauna” în răspunsurile pe care le primea. Tatăl este deci formă, iar mama – materie. Aducând forma, tatăl îi diferențiază pe copii de mama lor şi pe unii de ceilalți. Această explică de ce copiii trebuie să-i semene fără ca această asemănare cu tatăl, comună totuşi tuturor copiilor, să implice asemănarea copiilor între ei:

Mi se atrăgea adesea atenția cât de mult unul sau altul din fiii lui To'oluwa, şeful tribului Omarakana, seamănă cu tatăl său. Permițându-mi să remarc că această asemănare comună cu un tată comun implica asemănarea între frații înşişi, am fost imediat condamnat cu indignare pentru aceste vederi eretice.

Trebuie să apropiem o temă mitică esențială, tema fraților duşmani, de fobia gemenilor şi de orice asemănare fraternă. Clyde Kluckhohn afirmă că nu există conflict mai frecvent în mituri decât conflictul fratern. El sfârşeşte în general prin fratricid. În anumite regiuni din Africa neagră, protagoniştii rivalității mitice sunt întotdeauna frați născuți imediat unul după altul, „born în immediate sequence”. Dacă o înțelegem corect, această definiție îi include pe gemeni, dar nu se limitează la ei.1 Continuitatea între tema gemenilor şi motivul fratern în general nu este limitată la insulele Trobriand.

Chiar atunci când frații nu sunt gemeni, există o diferență mai mică între ei decât între toate celelalte grade de rudenie. Ei au acelaşi tată, aceeaşi mamă, acelaşi sex, aceeaşi poziție relativă, cel mai adesea, față de toți membrii familiei, de la cei mai apropiați la cei mai îndepărtați, între frați există cele mai multe atribute, drepturi şi datorii comune. Gemenii nu sunt într-un sens decât nişte frați accentuați; între ei, ultima diferență obiectivă, diferența de vârstă, este eliminată; devine imposibil să-i distingi.

Tindem instinctiv să ne imaginăm raportul fratern ca pe o unitate afectuoasă, dar exemplele mitologice, literare şi istorice care ne vin în minte sunt aproape toate exemple de conflict: Cain şi Abel, Iacov şi Esau, Eteocle şi Polynice, Romulus şi Remus, Richard-Inimă-de-Leu şi Ioan-fără-de-țară etc.

Modul în care frații duşmani proliferează în anumite mituri greceşti şi în tragediile care le adaptează sugerează o prezență constantă a crizei

sacrificiale pe care unul şi acelaşi mecanism simbolic nu încetează să ni-1 indice, dar sub o formă învăluită. Tema fraternă nu este mai puțin „contagioasă” ca temă, în cadrul textului însuşi, decât violența malefică, de care este inseparabilă. Este ea însăşi o violență.

Când Polynice se îndepărtează de Teba pentru a-1 lăsa să domnească acolo pe fratele său, aşteptând la rândul său să domnească, el ia cu sine conflictul fratern, ca şi cum ar fi vorba de un atribut al ființei sale. Pretutindeni pe unde trece, el îl face realmente să iasă din pământ pe fratele care i se va opune, după cum în mit Cadmos face să iasă din pământ, ' Clyde Kluckhohn, „Recurrent Themes în Myths and Mythmaking”, în Myth and Mythmaking, Henry A. Murray ed. (Boston, 1968), p. 52.

Semănând dinții dragonului, războinici înarmați din cap până-n picioare, gata să se arunce unii asupra altora.

Un oracol îl anunțase pe Adraste că cele două fiice ale sale se vor mărita una cu un leu şi alta cu un mistreț, două animale diferite prin aspectul lor exterior, dar identice prin violență. În Rugătoarele de Euripide, regele povesteşte cum i-a descoperit pe cei doi gineri ai săi. La poarta sa, într-o noapte, Polynice şi Tydeu, amândoi foarte săraci, îşi disputau feroce un pat mizer:

Adrastos: La poartă, noaptea, mi-au sosit doi exilați.

Theseus: Numeşte-i, dacă erau doi: cine şi cine?

Adrastos: Tydeus cu Polyneikos; ei s-au încleştat în luptă.

Theseus: Tu i-ai luat drept fiare şi le-ai dat copilele?

Adrastos: Mi s-a părut că văd luptându-se două sălbăticiuni.

Theseus: De ce fugiseră peste hotarul patriei?

Adrastos: Tydeus s-a exilat pentru omorul unei rude.

Theseus: Şi fiul lui Oidipus pentru ce-a plecat din Theba?

Adrastos! II blestemase tatăl său şi se temea să nu-$i ucidă fratele.*

Caracterul sălbatic şi nediferențiat al luptei, simetria situațiilor familiale, căsătoria cu cele două surori, care introduce un element propriu-zis „fratern”, toate acestea fac din episod un dublet al raportului Eteocle/Polynice şi, în realitate, al tuturor rivalităților fraterne.

O dată ce am reperat trăsăturile distinctive ale conflictului fratern, ne dăm seama că ele reapar aproape pretutindeni în mituri şi tragedii, izolat sau în grupuri, sub diferite forme. Alături de frații propriu-zişi, Eteocle şi Polynice, întâlnim cumnați, adică aproape frați, ca Polynice şi Tydeu, sau Oedip şi Creon, sau alte rude apropiate din aceeaşi generație, veri primari,

de exemplu, ca Dionysos şi Penteu. Rudenia apropiată nu are nici o specificitate, în final, fiindcă ea simbolizează disoluția diferenței familiale; altfel spus, ea desimbolizează. Ea sfârşeşte prin a atinge o simetrie conflictuală greu vizibilă în mit, deşi întotdeauna subiacentă tuturor temelor, puternic subliniată, dimpotrivă, în tragedie, care tinde să regăsească nediferențierea violentă în teme mitice care în mod obligatoriu o trădează, fie şi pentru că o reprezintă.

Nimic mai fals deci decât ideea, deseori întâlnită în zilele noastre, potrivit căreia tragedia nu ar atinge universalul pentru că rămâne cantonată în diferența familială. Tocmai ştergerea acestei diferențe este în cauză în conflictul fratern, ca şi fobia religioasă a gemenilor. Cele două

* Eunpides, Rugătoarele, op. cit., pp. 186-187. (Mr.) teme se suprapun, şi totuşi există între ele o diferență asupra căreia se cuvine să ne oprim.

Gemenii ne propun o reprezentare, în anumite privințe izbitoare, a simetriei conflictuale şi a identității care caracterizează criza sacrificială. Dar asemănarea este pur întâmplătoare; între gemenii biologici şi gemenii sociologici nu există o legătură reală. Gemenii nu sunt mai predispuşi la violență decât toți ceilalți oameni, sau cel puțin decât ceilalți frați. Între criza sacrificială şi esența specifică a îngemănării există deci o anumită doză de arbitrar, care nu este de altfel de acelaşi ordin cu arbitrariul semnului lingvistic, clementul reprezentativ rămânând întotdeauna prezent. Definiția clasică a simbolului este potrivită, în mod paradoxal, raportului dintre gemeni şi criza sacrificială.

În cazul fraților duşmani, elementul reprezentativ s-a estompat. Raportul fratern este un raport normal, situat în interiorul familiei. Aşadar între frați există întotdeauna o diferență, oricât de mică. Când trecem de la gemeni la frați, pierdem ceva pe planul reprezentării simbolice, dar îl recâştigăm pe planul adevărului social; revenim cu picioarele pe pământ. Pentru că în majoritatea societăților raportul fratern nu comportă în mod real decât un minimum de diferență, el ar putea foarte bine constitui punctul slab al sistemului diferențial, întotdeauna expus unui atac al nediferențierii violente. Dacă fobia gemenilor ca gemeni este pur mitică, nu se poate spune acelaşi lucru despre preponderența rivalității fraterne. Nu numai în mituri frații sunt în acelaşi timp apropiați şi separați de o aceeaşi fascinație, aceea a obiectului pe care-1 doresc cu ardoare amândoi şi pe care nu vor sau nu pot să-1 împartă, un tron, o femeie sau, în general, moştenirea paternă.

Fraţii duşmani, spre deosebire de gemeni, se află între desim-bolizarea pur simbolică şi desimbolizarea reală, adevărata criză sacrificială. În anumite monarhii africane, moartea regelui provoacă între fiii săi o luptă de succesiune care face din ei fraţi duşmani. Este dificil, dacă nu imposibil, să determinăm în ce măsură această luptă e simbolică, rituală şi în ce măsură ea se deschide spre un viitor nedeterminat, spre evenimente reale. Nu ştim, în alţi termeni, dacă avem de-a face cu un adevărat conflict sau cu un simulacru sacrificial, menit doar să îndepărteze prin efectele sale cathartice criza pe care o reprezintă într-un mod puţin cam direct.

Dacă nu înţelegem ceea ce reprezintă gemenii sau chiar fraţii duşmani este desigur în primul rând pentru că ignorăm complet existenţa realităţii reprezentate. Noi nu bănuim că cel mai neînsemnat cuplu de gemeni sau de fraţi duşmani anunţă şi semnifică întregul crizei sacrificiale, faptul că el este întotdeauna parte luată drept întreg, la nivelul nu al unei retorici formale, ci al unei violenţe cu adevărat reale: orice nediferenţiere violentă, oricât de redusă ar fi ea iniţial, se poate răspândi ca o dâră de praf de puşcă, poate distruge întreaga societate.

Nu suntem complet responsabili de neînţelegerea noastră. Niciuna din temele mitice nu este realmente aptă să ne conducă la adevărul crizei sacrificiale. În cazul gemenilor, simetria şi identitatea sunt reprezentate într-o manieră foarte exactă; nondiferenţa este prezentă ca non-diferenţă, dar ea se încarnează într-un fenomen atât de excepţional încât acesta constituie o nouă diferenţă. Non-diferenţa reprezentată sfârşeşte prin a apărea ca diferenţă prin excelenţă, cea care defineşte monstruosul şi care joacă, bineînţeles, în sacru, un rol primordial.

În cazul fraţilor duşmani, regăsim realitatea într-un context familial perfect normal: nu mai avem de-a face cu o bizarerie sinistră sau amuzantă. Dar însăşi verosimilitatea conflictului tinde întotdeauna să-i şteargă valoarea simbolică, să-i confere, adică, un simplu caracter anecdotic. Şi într-un caz, şi în celălalt, simbolul ne disimulează în mod paradoxal lucrul simbolizat, care este distrugerea oricărui simbolism. Jocul reciprocităţii violente, răspândit pretutindeni, este cel care distruge diferenţele, şi acest joc nu este niciodată cu adevărat dezvăluit; fie că mai rămâne o oarecare diferenţă şi ne menţinem în interiorul ordinii culturale, în semnificaţii care ar trebui şterse, fie că nu mai există nici o diferenţă, dar nediferenţiatul nu apare decât sub forma unei diferenţe extreme, monstruozitatea gemenilor, de exemplu.

Am constatat deja o anume repulsie şi o anume neputință a limbajului diferențiat de a exprima ştergerea oricărei diferențe. Orice ar spune, limbajul spune întotdeauna în acelaşi timp prea mult şi insuficient; chiar dacă se mulțumeşte cu „each thing meets în mere oppugnancy” sau cu „the sound and the fury signifying nothing”.

Orice am face, realitatea crizei sacrificiale se va strecura întotdeauna printre cuvinte, amenințată mereu de istoria anecdotică, pe de o parte, şi de monstruos, pe de altă parte. Mitologia cade neîncetat în cel de-al doilea pericol; tragedia este amenințată de primul.

Monstruosul este pretutindeni prezent în mitologie. Trebuie să conchidem că mitologia vorbeşte de criza sacrificială, dar ea nu vorbeşte de acesta decât pentru a o deghiza. Putem presupune că miturile răsar din crizele sacrificiale a căror transfigurare retrospectivă sunt – re-lectură în lumina ordinii culturale apărute din această criză.

În mituri, urmele crizei sacrificiale sunt mai greu descifrabile decât în tragedie. Sau mai curând, tragedia este întotdeauna o descifrare parțială a motivelor mitice; poetul suflă peste cenuşa răcită a crizei sacrificiale; el resudează fragmentele răzlețe ale reciprocității defuncte, reechilibrează ceea ce semnificațiile mitice dezechilibrează. El generează un vârtej de reciprocitate violentă; diferențele se topesc în acest creuzet aşa cum s-au topit odinioară în criza transfigurată de mit.

Tragedia readuce toate raporturile umane la unitatea aceluiaşi antagonism tragic. În tragedie nu exista diferență între conflictul „fratern” dintre Eteocle şi Polynice, conflictul dintre tată şi fiu din Alcesta sau Oedip rege, sau chiar conflictul dintre oameni pe care nu-i uneşte nici o legătură de rudenie, Oedip şi Tiresias, de exemplu. Rivalitatea dintre cei doi profeți nu se distinge de rivalitatea dintre frați. Tragedia tinde să dizolve temele mitului în violența lor originară. Ea înfăptuieşte parțial lucrul de care se tem primitivii când se află în prezența gemenilor; ea difuzează contagiunea malefică, multiplică la infinit gemenii violenței.

Dacă tragedia are o afinitate specială pentru mit, aceasta nu înseamnă, în consecință, ca ea să meargă în acelaşi sens cu el. În legătură cu arta tragică, nu ar trebui să vorbim de simbolism, ci de desimbolizare. Tragedia nu poate lucra în sens contrar elaborării mitice, cel puțin până la un anumit punct, decât pentru că majoritatea simbolurilor crizei sacrificiale, frații duşmani, în special, se pretează admirabil dublului joc al ritului şi al evenimentului tragic. Este ceea ce am remarcat deja în legătură cu aceste succesiuni regale

în Africa, despre care nu ştim dacă pun în joc fraţii duşmani din ritual sau pe cei din istorie sau din tragedie.

Realitatea simbolizată este aici, paradoxal, pierderea oricărui simbolism. Pierderea diferenţelor este neapărat trădată de limbajul diferenţiat. Acesta este un fenomen atât de particular încât nu îl putem percepe în sânul concepţiilor obişnuite ale simbolismului. Numai lectura tragediei ne poate ajuta, o lectură radical „simetrică", ce regăseşte inspiraţia tragică. Dacă poetul tragic regăseşte, el însuşi, reciprocitatea violentă întotdeauna subiacentă mitului, este pentru că el abordează mitul într-un context de diferenţe tot mai palide şi de violenţă crescândă; opera sa este inseparabilă de o nouă criză sacrificială, cea despre care vorbeam la începutul acestui capitol.

Ca orice cunoaştere a violenţei, tragedia este legată de violenţă; ea este fiica crizei sacrificiale. Pentru a înţelege raportul dintre tragedie şi mit, aşa cum începe să se contureze aici, putem introduce un raport analog, cel al profeţilor din Israel cu anumite texte din Pentateuc pe care li se întâmplă să le citeze. Iată, de exemplu, un text din Ieremia:

Fiecare să se păzească de prietenul lui, şi să nu se încreadă în niciunul din fraţii săi; căci orice frate caută să înşele, şi orice prieten umblă cu bârfeli.

Se trag pe sfoară unii pe alţii, şi nu spun adevărul; îşi deprind limba să mintă, şi se trudesc să facă rău (9,4-5).

Concepţia despre fraţii duşmani care se schiţează aici în legătură cu Iacov este exact aceeaşi cu lectura tragică a lui Eteocle şi Polynice. Simetria conflictuală este cea care defineşte raportul fratern, şi această simetrie nici măcar nu mai este limitată la un mic număr de eroi tragici; ea pierde orice caracter anecdotic; comunitatea însăşi trece în prim plan. Aluzia la Iacov este subordonată scopului principal care constă în descrierea crizei sacrificiale; întreaga societate se descompune în violenţă; toate raporturile seamănă cu cele dintre fraţii duşmani. Efectele stilistice de simetrie sunt destinate să traducă reciprocitatea violentă: Se trag pe sfoară unii pe alţii, şi nu spun adevărul; îşi deprind limba să mintă, şi se trudesc să Iacă rău.

Marile texte din Vechiul Testament sunt înrădăcinate în crize sacrificiale distincte unele de altele, separate chiar prin lungi intervale de timp dar, cel puţin în anumite privinţe, toate asemănătoare. Primele crize sunt deci reinterpretate în lumina celor care urmează. Şi invers. Mărturia crizelor anterioare oferă meditaţiei celor posterioare un suport care nu încetează niciodată să fie valabil. Este exact ceea ce constatam în interpretarea

personajului Iacov sugerată de Ieremia. Între Geneză şi criza din secolul al Vl-lea, cea pe care Ieremia însuşi este pe cale să o traverseze, se stabileşte un contact care face lumină în ambele sensuri. Asemeni tragediei înseşi, reflecția profetică este o întoarcere la reciprocitatea violentă; ea este deci, la rândul său, o distrugere a diferențelor mitice, mult mai completă, în realitate, decât deconstrucția tragică, dar acesta este un subiect care merită tratat separat.

Deşi mai indirectă şi mai precară, inspirația tragică poate fi concepută după acelaşi modei ca şi textul lui Ieremia. Pasajul pe care tocmai l-am citat ar putea constitui schița unei tragedii despre frații duşmani din Geneză, Iacov şi Esau.

Forța acestei inspirații tragice sau profetice nu datorează nimic unei cunoaşteri istorice sau filologice, unei erudiții enciclopedice. Ea țâşneşte dintr-o intuiție directă a rolului jucat de violență în ordinea precum şi în dezordinea culturală, în mit ca şi în criza sacrificială. Tot astfel, Anglia în plină criză religioasă este cea care hrăneşte inspirația lui Shakespeare din Troilus şi Cressida. Nu trebuie să credem că progresele erudiției pot ameliora această lectură, printr-un proces de îmbogățire continuă, drag concepției pozitiviste. Oricât de reale şi de prețioase sunt aceste progrese, ele se situează pe un alt plan decât lectura tragică; spiritul acesteia, niciodată foarte răspândit, chiar în perioadele de criză, se pierde în întregime în perioadele de stabilitate culturală.

Procesul de nediferențiere violentă trebuie să se inverseze, la un moment dat, spre a face loc procesului opus, cel al elaborării mitice. Şi elaborarea mitică se inversează din nou în inspirația tragică. Care este resortul acestor metamorfoze, ce mecanism dezvăluie ciclurile ordinii şi dezordinii culturale? Aceasta este întrebarea la care trebuie să răspundem. O dată ce violența a pătruns în comunitate, ea nu încetează să se propage şi să se dezvolte. Nu vedem cum s-ar putea rupe lanțul represaliilor înaintea prăbuşirii pur şi simplu a comunității. Dacă există cu adevărat crize sacrificiale, trebuie ca ele să aibă o frână, trebuie ca un mecanism autoregulator să intervină înainte ca totul să fie consumat. În soluția crizei sacrificiale este în joc posibilitatea societăților umane. Trebuie descoperit în ce constă această soluție şi ce o face posibilă. Este plauzibil ca această soluție să constituie pentru mit şi ritual un veritabil punct de plecare. Tot ceea ce vom afla cu privire la acest subiect ar trebui să ne facă să progresăm în cunoaşterea miturilor şi riturilor.

Pentru a încerca să răspundem la toate aceste întrebări, vom cerceta un mit particular, cel al lui Oedip. Analizele precedente ne sugerează că avem tot interesul să abordăm acest mit prin intermediul unei tragedii: Oedip rege.

III.

Oedip şi victima ispăşitoare.

Critica literară se concepe ca o cercetare a formelor şi a structurilor, ca o sumă, un sistem, o grilă sau un cod de diferențe cât se poate de precise şi de fine, de „nuanțe” tot mai delicate. Deşi nu are nimic de-a face cu „ideile generale”, calea pe care o căutăm nu este cea a diferenței. Dacă este adevărat că inspirația tragică erodează şi dizolvă diferențele în reciprocitatea conflictuală, nu există nici un mod al criticii moderne care să nu se îndepărteze de tragedie, condamnându-se la a o ignora.

Acest lucru este adevărat, în special, în ce priveşte interpretările psihologice. Oedip rege trece drept deosebit de bogat în observații psihologice. Se poate demonstra că punctul de vedere psihologic, în sensul literar şi tradițional al cuvântului, falsifică lectura piesei în însuşi principiul ei.

Îl admirăm adesea pe Sofocle pentru a fi creat un Oedip puternic individualizat. Acest erou ar avea un caracter „al lui”. În ce constă acest caracter? La această întrebare se răspunde în mod tradițional că Oedip este „generos”, dar „impulsiv”; la începutul piesei îi admirăm „nobila seninătate”; răspunzând dorinței supuşilor săi, regele hotărăşte să se consacre misterului care-i apasă. Dar cel mai mic eşec, cea mai mică întârziere, cea mai mică provocare îl fac pe monarh să-şi piardă sângele rece. Putem deci diagnostica o „aplecare spre mânie”: Oedip însuşi şi-o reproşează, desemnând în ea, se pare, acea slăbiciune unică, dar fatală, fără de care nu există erou cu adevărat tragic.

„Nobila seninătate” vine mai întâi; apoi vine „mânia”. Tiresias provoacă un prim acces; Creon este cauza celui de-al doilea. În relatarea trecutului său, Oedip ne spune că a acționat întotdeauna sub influența aceluiaşi „defect”. El se condamnă pentru importanța excesivă pe care o dădea, odinioară, unor vorbe goale. Un tovarăş de beție, în Corint, îl numise copil din flori. Deci mânia eja deja aceea care-1 împingea pe Oedip în afara Corintului. Şi tot mânia, la o răscruce, 1-a făcut să-1 lovească pe bătrânul necunoscut care-i stătea în cale.

Descrierea este destul de corectă şi, pentru a reda reacțiile personale ale eroului, termenul de mânie nu este mai nepotrivit decât un altul. Trebuie

doar să ne întrebăm dacă toate aceste mânii îl disting într-adevăr pe Oedip de celelalte personaje. Le putem face să joace, cu alte cuvinte, rolul diferențial pe care-1 cheamă noțiunea însăşi de „caracter”?

Privind lucrurile mai îndeaproape, ne dăm seama că „mânia” este pretutindeni prezentă în mit. Deja, fără îndoială, o mânie surdă îl împingea pe tovarăşul din Corint să exprime o îndoială asupra naşterii eroului. Mânia este cea care, la răscrucea fatală, îl face pe Laios, cel dintâi, să ridice biciul împotriva fiului său. Şi tot unei prime mânii, evident anterioară tuturor celor ale lui Oedip, chiar dacă ea nu este cu adevărat originară, trebuie să-i atribuim decizia paternă de a scăpa de acelaşi fiu.

În tragedie, Oedip nu are nici el monopolul mâniei. Oricare ar fi intențiile autorului, nu ar exista o dezbatere tragică dacă ceilalți protagoniști nu s-ar înfuria la rândul lor. Aceste mânii, desigur, nu urmează pe cele ale eroului decât cu o oarecare întârziere. Suntem tentați să vedem în ele nişte „represalii îndreptățite”, nişte mânii secundare şi scuzabile, în fața mâniei prime şi de neiertat a lui Oedip. Dar tocmai am văzut că mânia lui Oedip nu este niciodată cu adevărat prima; ea este întotdeauna precedată şi determinată de o mânie originară. Şi nici aceasta nu este cu adevărat originară. Orice căutare a originii, în domeniul violenței impure, este propriu-zis mitică. Nu ne putem angaja într-o cercetare de acest gen, şi nici, mai ales, nu putem crede că ea trebuie să ajungă la un rezultat, fără a distruge reciprocitatea violentă, fără a recădea în diferențele mitice de care tragedia încearcă să scape.

Tiresias şi Creon îşi păstrează un moment sângele rece. Dar seninătatea lor inițială îşi are replica în seninătatea lui Oedip însuşi, în cursul primei scene. În realitate, avem întotdeauna de-a face cu o alternanță de seninătate şi de mânie. Singura diferență dintre Oedip şi adversarii săi vine din faptul că Oedip este primul care intră în joc, pe planul scenic al tragediei. El are deci întotdeauna un anumit avans asupra partenerilor săi. Deşi nu este simultană, simetria nu e mai puțin reală. Toți protagoniştii ocupă aceleaşi poziții față de un acelaşi obiect, nu împreună, ci pe rând. Acest obiect nu e altul decât conflictul tragic care, vedem deja şi vom vedea şi mai bine mai târziu, este identic cu ciuma. La început, fiecare se crede capabil să domine violența, dar violența este cea care-i domină succesiv pe toți protagoniştii, introdueându-i în ciuda voinței lor într-un joc, cel al reciprocității violente, căruia ei cred întotdeauna că-i scapă prin faptul că iau drept permanentă şi esențială o exterioritate accidentală şi temporară.

Cei trei protagonişti se cred superiori conflictului. Oedip nu este din Teba; Creon nu este rege; Tiresias planează peste înălțimi. Creon aduce de la Teba ultimul oracol. Oedip şi mai ales Tiresias au nenumărate minuni divinatorii la activ. Ei au prestigiul „expertului" modern, al „Specialistului" care nu e deranjat decât pentru a rezolva un caz dificil. Fiecare vrea să joace rolul arbitrului imparțial, al judecătorului suveran. Solemnitatea celor trei înțelepți face repede loc unei furii oarbe, atunci când îşi văd contestat prestigiul, fie şi prin tăcerea celorlalți doi.

Forța care-i aspiră pe cei trei bărbați în conflict se suprapune peste iluzia lor de superioritate sau> dacă vrem, peste hybris-ul lor. Nimeni, cu alte cuvinte, nu posedă sophrosyne şi, inclusiv pe acest plan, nu există decât diferențe iluzorii sau repede suprimate. Trecerea de la seninătate la mânie se face de fiecare dată dintr-o aceeaşi necesitate. Nu am putea, fără o doză de arbitrar, să-i rezervăm lui Oedip şi să botezăm „trăsătură de caracter" ceea ce le aparține tuturor în egală măsură, mai ales dacă această comună apartenență este chemată de contextul tragic, dacă lectura pe care ea o permite este de o coerență superioară oricărei interpretări psihologizante.

Departe de a accentua osatura unor ființe strict individuale opunân-du-se unele altora, protagoniştii se reduc cu toții la identitatea unei aceleiaşi violențe; vârtejul care-i duce cu sine face din toți exact acelaşi lucru. La prima privire asupra unui Oedip deja beat de violență şi care-1 invită să „dialogheze", Tiresias îşi înțelege eroarea, prea târziu totuşi pentru a mai putea profita:

A şti e groaznic lucru, vai, când nu-i de vrun folos acelui care-ar şti; ăst adevăr eu îl ştiam, dar l-am uitat. că nu veneam.*

Tragedia nu are nimic dintr-un diferend. Trebuie neapărat să ne referim la simetria conflictuală, fie şi pentru a demonstra limitele inspirației

* Sofocle, Oedip rege, op. cit., p. 21. (N.t.) l tragice. Afirmând că nu există o diferență între adversarii din dezbaterea tragică, afirmăm, în ultimă instanță, că un există o diferență între „adevăratul" şi „falsul" profet. Există aici un lucru neverosimil şi chiar inimaginabil. Oare nu Tiresias, cel dintâi, proclamă adevărul despre Oedip, în vreme ce Oedip răspândeşte calomnii odioase la adresa lui?

La intrarea în scenă a lui Tiresias, simetria noastră tragică primeşte o dezmințire categorică. De îndată ce îl zăreşte pe acest nobil personaj, corul strigă:

Dar iată, ni-1 aduc pe cel ce pe&ptaş l-o da-n vileag. Lui zeii îi şoptesc. Doar el să afle adevăru-a fost ursit de zei. *

Avem de-a face aici cu profetul infailibil şi omniscient. El posedă un adevăr gata făcut, un secret îndelung pregătit şi tezaurizat. De astă dată, diferența triumfă. Câteva rânduri mai departe, totuşi, ea se şterge din nou şi reciprocitatea reapare, mai explicită ca niciodată. Tiresias însuşi respinge interpretarea tradițională a rolului său, tocmai aceea pe care corul o formulase. Ca răspuns lui Oedip, care-1 întreabă batjocoritor despre originea darurilor sale profetice, el neagă că ar poseda vreun adevăr pe care să nu-1 ştie de la însuşi adversarul său:

Tiresias: în mine-i tarele-adevăr. Şi el mi-e scut. Oedip: Şi tu de unde-1 ştii? Din meşteşugu-ți. nu! Tiresias: Eu de la tine-1 ştiu, că m-ai silit să-1 spun.*

Dacă luăm aceste rânduri în serios, blestemul cumplit pe care Tiresias îl aruncă asupra lui Oedip, acuzația de paricid şi de incest, nu are nimic de-a face cu un mesaj supranatural. Ne este sugerată o altă origine. Această acuzație este totuna cu antrenarea represaliilor; ea are rădăcini în schimbul ostil al dezbaterii tragice. Oedip însuşi conduce jocul împotriva voinței sale, constrângându-l pe Tiresias să vorbească. Oedip, cel dintâi, îl acuză pe Tiresias de a fi implicat în uciderea lui Laios; el îl obligă pe Tiresias să uzeze de represalii la adresa lui, să-i întoarcă acuzația.

Singura diferență între acuzație şi contraacuzație este paradoxul pe care se bazează aceasta din urmă; acest paradox ar putea constitui o slăbiciune, dar se transformă într-o forță. La „tu eşti vinovat” al lui Oedip, Tiresias nu se mulțumeşte să-i răspundă printr-un simplu „tu eşti

* Sofocle, Oedip rege, op. cit., p. 20. (JV.f.) * Idem, p. 23. (TV.f.)

vinovat„, identic şi de sens invers. El subliniază ceea ce apare, în propria sa perspectivă, ca scandalul acuzației sale, scandalul unei culpabilități acuzatoare: „Tu care mă acuzi şi te crezi inocent, tu, o, minune, eşti vinovatul. Cel pe care-1 urmăreşti nu este altul decât tu însuți.”

Nu totul este fals, desigur, în această polemică. A-l acuza pe celălalt de uciderea lui Laios înseamnă a vedea în el unicul responsabil al crizei sacrificiale. Toți sunt în egală măsură responsabili, deoarece toți, am văzut, participă la distrugerea ordinii culturale. Loviturile pe care frații duşmani şi le aplică nu ating întotdeauna persoanele, ci zdruncină monarhia şi religia. Fiecare dezvăluie tot mai bine adevărul celui pe care îl denunță, dar fără a-l recunoaşte pe al său.

Fiecare vede în celălalt uzurpatorul unei legitimităţi pe care crede că o apără şi pe care nu încetează să o submineze. Nu putem afirma sau nega ceva despre unul din cei doi adversari fără a trebui de îndată să afirmăm sau să negăm acelaşi lucru despre celălalt. Reciprocitatea se hrăneşte, în fiecare moment, din eforturile fiecăruia de a o distruge. Dezbaterea tragică este echivalentul verbal al luptei dintre fraţii duşmani, Eteocle şi Polinice. Într-o serie de replici cărora nimeni, după ştiinţa mea, nu le-a propus o interpretare satisfăcătoare, Tiresias îl pune pe Oedip în gardă împotriva naturii, pur reciproce a nenorocirii care se pregăteşte, adică a loviturilor pe care fiecare i le va aplica celuilalt. Chiar ritmul frazelor, efectele de simetrie prefigurează şi declanşează dezbaterea tragică. Însăşi acţiunea reciprocităţii violente şterge aici orice diferenţă între cei doi bărbaţi:

Tiresias: Ah, lasă-mă să plec! şi să mă crezi că-aşa Şi tu şi eu mai bine soarta ne-om răbda.

Dar ştiu că vorba ta îţi va aduce mult Necaz. Şi ca să nu greşesc şi eu aşa.

(.) Nu voi dezvălui nicicând amarul meu, mai bine zis. pe-al tău.

Să te-amărăsc nu vreau; şi nici să m-amărăsc.

Tu-mi spui că te-nciudezi din vina mea. Nu vezi Că rău-n ţine-i chiar? Şi mă mai dojeneşti? *

Nediferenţierea violentă, identitatea adversarilor face brusc inteligibile replicile care exprimă perfect adevărul raportului tragic. Faptul că

: Sofocle, Oedip rege, op. cit., pp. 21-22. (IV.f.) aceste replici par şi astăzi obscure confirmă ignoranţa noastră în legătură cu acest raport. Această ignoranţă nu este de altfel fără motiv. Nu putem persevera, aşa cum facem în acest moment, în simetria tragică, fără a contrazice datele fundamentale ale mitului.

Dacă mitul nu pune explicit problema diferenţei, el o rezolvă, într-o manieră pe cât de brutală, pe atât de formală. Această soluţie este paricidul şi incestul. În mitul propriu-zis, între Oedip şi ceilalţi nu este vorba de identitate şi de reciprocitate. Putem afirma despre Oedip cel puţin un lucru care nu este valabil pentru nimeni altcineva. Numai el este vinovat de paricid şi de incest. El ne apare ca o excepţie monstruoasă; nu seamănă cu nimeni, şi nimeni nu-i seamănă.

Lectura tragică se opune radical conţinutului mitului. Nu i-am putea rămâne fideli fără a renunţa la mitul însuşi. Comentatorii piesei Oedip rege au reuşit întotdeauna să ajungă la un fel de compromis care disimulează contradicţia. Nu se pune problema pentru noi să respectăm vechile

compromisuri sau să căutăm altele noi. Avem altceva mai bun de făcut. Trebuie să urmăm perspectiva tragică până la capăt, fie şi pentru a vedea unde ne conduce. Poate că are să ne spună ceva esențial despre geneza mitului.

Trebuie mai întâi să revenim la paricid şi la incest, să ne punem întrebări privind atribuirea acestor crime unui anumit protagonist. Tragedia, am văzut, transformă uciderea lui Laios, şi chiar paricidul şi incestul, într-un schimb de blesteme tragice. Oedip şi Tiresias aruncă unul asupra celuilalt responsabilitatea dezastrului care se abate asupra cetății. Paricidul şi incestul nu sunt decât o variație deosebit de intensă a acestui schimb de procedee. Nu există nici un motiv, în acest stadiu, pentru ca vinovăția să se fixeze asupra unuia mai curând decât asupra celuilalt. Totul este egal de o parte şi de cealaltă. Nimic nu permite să tranşăm; mitul însă va tranşa fără echivoc. În lumina reciprocității tragice, se cuvine să ne întrebăm pe ce baze şi în ce condiții mitul poate tranşa.

O idee stranie, aproape fantastică, nu poate, în această clipă, să nu ne treacă prin minte. Dacă eliminăm mărturiile care se acumulează împotriva lui Oedip în a doua parte a tragediei, ne putem imagina că, departe de a fi adevărul care cade din cer pentru a-1 fulgera pe vinovat şi a-i lumina pe toți muritorii, concluzia mitului nu este decât victoria camuflată a unei părți asupra celeilalte, triumful unei lecturi polemice asupra rivalei sale, adoptarea de către comunitate a unei versiuni a evenimentelor care nu aparține la început decât lui Tiresias şi lui Creon, şi abia mai apoi tuturor şi nimănui, devenind adevărul mitului însuşi.

Cititorul ar putea crede, în acest punct, că întreținem nişte ciudate iluzii asupra potențialului „istoric” al textelor pe care le comentăm şi asupra tipului de informație pe care îl putem pretinde în mod rezonabil de la ele. Va vedea în curând, sper, că temerile sale nu sunt fondate. Totuşi, înainte de a continua, trebuie să ne oprim asupra unui alt tip de obiecții pe care lectura de față nu poate să nu le ridice.

Critica literară nu se interesează decât de tragedie; mitul rămâne, pentru ea, un dat imprescriptibil pe care nu se pune problema să-1 atingă. Ştiința miturilor, dimpotrivă, lasă tragedia deoparte; ea chiar se crede obligată să afişeze față de aceasta o anume neîncredere.

Această diviziune a muncii se trage, în realitate, de la Aristotel care, în Poetica, ne spune că un bun autor tragic nu se atinge şi nu trebuie să se atingă de mituri, pentru că toată lumea le cunoaşte; el trebuie să se

mulțumească să le împrumute „subiectele”. Acest interdict al lui Aristotel ne mai împiedică încă să confruntăm simetria tragică şi diferența mitică, protejând astfel atât „literatura” cât şi „mitologia”, şi pe specialiştii lor respectivi, de consecințele radical subversive pe care le-ar putea avea şi pentru unii şi pentru alții, această confruntare.

Avem intenția să efectuăm tocmai această confruntare. Chiar ne întrebăm în ce mod cititorii atenți ai piesei Oedip rege au reuşit întotdeauna să o evite. În paroxismul conflictului tragic, Sofocle a strecurat în textul său două replici care ni se par satisfăcătoare, căci ele implică din nou ipoteza pe care tocmai am sugerat-o. Căderea apropiată a lui Oedip nu are nimic de-a face cu o monstruozitate excepțională, trebuie să vedem în ea rezultatul înfrângerii în înfruntarea tragică. Corului care-1 imploră să-1 cruțe pe Creon, Oedip îi răspunde:

Gâtideşte-te că dacă-mi ceri să-1 iert, ar fi Cura mi-ai voi ori moartea, ori surghiunul.*

Corul insistă. Creon nu merită soarta pe care i-o rezervă adversarul său. Trebuie să i se permită să plece liber. Oedip cedează, dar cu regret, şi nu fără a atrage încă o dată atenția corului asupra caracterului luptei, al cărei rezultat nu este încă hotărât. A nu-1 expulza sau ucide pe fratele duşman înseamnă a te condamna pe tine însuți la expulzare sau la moarte:

Hei, bine, ducă-se, chiar dacă-ar fi să mor, Sau ruşinos de-ar fi să fiu din țara mea Gonit (.)*

* Sofocle, Oedip rege, op. cit., p. 39. (N.t.) * lbidem. (N.t.)

Putem oare pune aceste replici în contul „iluziei tragice”? Lecturile tradiționale nu pot face nimic altceva, dar atunci se cuvine să raportăm la aceeaşi iluzie întreaga tragedie şi prodigiosul său echilibru. Este timpul să acordăm o şansă viziunii tragice. Avem sentimentul obscur că Sofocle însuşi ne îndeamnă la aceasta.

Şi totuşi acelaşi Sofocle se va eschiva acum. Subversiunea tragică îşi are limitele sale. Dacă ea pune în cauză conținutul mitului, nu o face niciodată decât într-o manieră surdă şi indirectă. Ea nu ar putea trece dincolo de aceasta fără a se întrerupe pe sine, fără a face să explodeze cadrul mitic în afara căruia ea nu ar putea exista.

Nu mai avem nici ghid, nici model; nu participăm la nici o activitate culturală care să poată fi definită. Nu ne putem revendica de la nici o disciplină recunoscută. Ceea ce vrem să facem este la fel de străin tragediei sau criticii literare ca şi etnologiei sau psihanalizei.

Trebuie să revenim încă o dată la „crimele” fiului lui Laios. Este exact acelaşi lucru să fii regicid în ordinea polis-ulm şi să fii paricid în ordinea familiei. Şi într-un caz, şi în celălalt, vinovatul transgresează diferența ceâ mai fundamentală, cea mai elementară, cea mai imprescriptibilă. El devine, literalmente, asasinul diferenței.

Paricidul este instaurarea reciprocității violente între tată şi fiu, reducerea raportului patern la „fraternitatea” conflictuală. Reciprocitatea este net indicată în tragedie. Laios, am mai spus, exercită întotdeauna o violență împotriva lui Oedip, înainte ca Oedip să i-o întoarcă.

Când reuşeşte să absoarbă până şi raportul dintre tată şi fiu, reciprocitatea violentă nu mai lasă nimic în afara câmpului său de influență. Şi ea absoarbe acest raport cât mai complet, făcând din el o rivalitate nu pentru un obiect oarecare, ci pentru mamă, adică pentru obiectul cel mai formal rezervat tatălui, cel mai riguros interzis fiului. Incestul este la rândul său violență, violență extremă şi prin urmare distrugere extremă a diferenței, distrugere a celeilalte diferențe majore din sânul familiei, diferența față de mamă. Împreună, paricidul şi incestul realizează procesul de nediferențiere violentă. Gândirea care asimilează violența cu pierderea diferențelor trebuie să sfârşească în paricid şi incest ca termen ultim al traiectoriei sale. Nu mai există nici o posibilitate de diferență: nici un domeniu al vieții nu se mai poate sustrage violenței.1 ' într-un eseu intitulat: „Ambiguite et renversement: Sur la structure dnigmatique d'Oedip roi”, Jean-Pierre Vernant a definit foarte bine această pierdere a diferenței culturale. Paricidul şi incestul, scrie el, „constituie. un atentat la regulile fundamentale ale unui joc de dame unde fiecare piesă se situează, în raport cu celelalte, într-un loc definit pe eşichierul Cetății”. Întotdeauna, într-adevăr, rezultatele acestor două crime se...

Paricidul şi incestul se vor defini deci în funcție de consecințele lor. Monstruozitatea lui Oedip este contagioasă; ea se extinde mai întâi asupra a tot ceea ce el generează. Procesul generării perpetuează amestecul abominabil de diferite tipuri de sânge care trebuie neapărat separate. Procrearea incestuoasă se reduce la o dedublare informă, la o repetiție sinistră a Aceluiaşi, la un amestec impur de lucruri care nu pot fi numite. Ființa incestuoasă expune comunitatea la acelaşi pericol, în fond, ca şi gemenii. Când enumera consecințele incestului, religiile primitive menționează întotdeauna tocmai efectele, reale şi transfigurate, ale crizei

sacrificiale. Este revelator faptul că mamele de gemeni sunt adesea bănuite de a-i fi zămislit din raporturi incestuoase.

Sofocle relatează incestul lui Oedip zeului Hymen, direct implicat în această afacere în calitatea sa de zeu al regulilor matrimoniale şi al tuturor diferențelor familiale.

(.) 0, nuntă, tu,

0 nuntă, tu, pe lume m-ai adus ca eu S-o-nsămânțez pe-aceea care m-a născut! Şi-aşa, pe lume ai adus părinți cari sunt Şi frați cu-ai lor copii, copii cari sunt şi frați Cu tatăl lor, femei ce şi neveste-au fost, Şi mame-aceluiaşi bărbat.*

Vedem că paricidul şi incestul nu-şi dobândesc adevăratul sens decât în sânul crizei sacrificiale şi în raport cu ea. În Troilus şi Cressida, Shakespeare raportează tema paricidului nu la un individ particular sau la toți indivizii în general, ci la o situație istorică determinată, la criza diferenței. Reciprocitatea violentă sfârşeşte prin uciderea tatălui: and the rude son shall strike his father dead.

În mitul lui Oedip, dimpotrivă – nu spunem în tragedie – paricidul şi incestul par fără nici o legătură şi fără nici o comună măsură cu orice altceva, chiar cu infanticidul ratat al lui Laios. Aici este vorba de un lucru special, de o asemenea enormitate îneât este imposibil să o concepi cu exprimă în termeni de diferență pierdută: „Egalizarea lui Oedip şi a fiilor săi se exprimă printr-o serie de imagini brutale: tatăl şi-a însămânțat fiii tocmai acolo unde el a fost semănat: Ioc asta este o soție, nu o soție, ci o mamă a cărei brazdă i-a produs într-o dublă recoltă pe tată şi pe copii; Oedip a însămânțat-o pe cea care 1-a zămislit, de unde a fost el însuşi însămânțat, şi din aceleaşi brazde, din aceste brazde „egale„, el şi-a obținut copiii. Dar Tiresias este cel care conferă acestui vocabular de egalitate întreaga sa greutate tragică, atunci când i se adresează lui Oedip cu următoarele cuvinte: „Urgii te vor lovi, ce-n rând cu-ai tăi copii te-or aşeza.„ (425).”

* Sofocle, Oedip rege, op. cit., pp. 77-78. fJV.f.) elementele de simetrie conflictuală care o înconjoară. Vedem aici un dezastru izolat de orice context, care îl loveşte numai pe Oedip, fie dintr-o greşeală, fie pentru că „destinul” sau alte puteri sacre au decis astfel.

Paricidul şi incestul au aceeaşi soartă ca şi gemenii din numeroase religii primitive. Crimele lui Oedip semnifică sfârşitul oricărei diferențe, dar ele devin, prin însuşi faptul că sunt atribuite unui anumit individ, o nouă diferență, monstruozitatea specifică lui Oedip. În timp ce ar trebui să

privească pe toată lumea sau pe nimeni, ele devin problema unui singur individ.

Paricidul şi incestul joacă deci în mitul lui Oedip exact acelaşi rol ca şi celelalte motive mitice şi rituale analizate deja în capitolele precedente. Ele mai curând deghizează criza sacrificială decât o desemnează. Ele exprimă, desigur, reciprocitatea şi identitatea violentă, dar sub o formă atât de extremă încât înspăimântă, şi pentru a face din ele monopolul exclusiv al unui anumit individ; noi pierdem în fond din vedere însăşi această reciprocitate, comună tuturor membrilor comunității şi care defineşte criza sacrificială.

Alături de paricid şi de incest, mai există o altă temă care mai curând deghizează criza sacrificială decât o desemnează, şi anume ciuma.

Am vorbit deja despre diversele epidemii ca despre un „simbol" al crizei sacrificiale. Chiar dacă Sofocle s-a gândit la faimoasa ciumă din anul 430, există ceva mai mult şi diferit în ciuma din Teba decât boala microbiană cu acelaşi nume. Epidemia care întrerupe toate funcțiile vitale ale cetății nu poate fi străină de violență şi de pierderea diferențelor. Oracolul însuşi face evident acest lucru. El atribuie dezastrul prezenței contagioase a unui asasin.

Tragedia ne arată clar că această contagiune este una cu violența reciprocă. Jocul celor trei protagonişti aspirați rând pe rând de violență se confundă cu progresia flagelului, întotdeauna gata să-i doboare pe cei care pretind că-1 domină. Fără a merge până la a asimila explicit cele două serii, textul ne atrage atenția asupra paralelismului lor. Implorându-i pe Oedip şi Creon să se împace, corul strigă:

Când tara pâtimeşte-atât, eu cred Că e de-ajuns. Destul! Să ne oprim Acolo unde sfada s-a sfurşit.* în tragedie şi în afara ei, ciuma simbolizează criza sacrificială, adică exact acelaşi lucru ca paricidul şi incestul. Suntem îndreptățiți să ne

Sofocle, Oedip rege, op. cit., p. 41. (N.t.) întrebăm de ce sunt necesare două teme, în loc de una, şi dacă aceste două teme joacă într-adevăr acelaşi rol.

Se cuvine să apropiem cele două teme pentru a vedea prin ce diferă una de cealaltă şi ce rol poate juca această diferență. Diverse aspecte perfect reale ale crizei sacrificiale sunt prezente în cele două teme, dar ele sunt distribuite în mod diferit. În ciumă, iese în relief un singur aspect, şi anume caracterul colectiv al dezastrului, contagiunea universală; violența şi non-diferența

sunt eliminate. În paricid şi în incest, dimpotrivă, violența şi non-diferența sunt prezente cât mai glorificate şi mai concentrate posibil, dar într-un singur individ; de astă dată este eliminată dimensiunea colectivă.

În spatele paricidului şi incestului pe de o parte, şi al ciumei, pe de altă parte, se află de două ori acelaşi lucru, o deghizare a crizei sacrificiale, dar nu aceeaşi deghizare. Tot ceea ce lipseşte paricidului şi incestului pentru a dezvălui din plin criza ne este adus de ciumă. Şi invers, tot ceea ce-i lipseşte ciumei pentru a semnifica fără echivoc aceeaşi criză este posedat de paricid şi incest. Dacă am opera fuziunea celor două teme şi i-am repartiza substanța în mod egal asupra tuturor membrilor comunității, am regăsi criza însăşi. Ar fi imposibil, din nou, să afirmăm sau să negăm ceva despre un individ oarecare fără să fim nevoiți să afirmăm sau să negăm acelaşi lucru despre toți ceilalți. Responsabilitatea ar fi în mod egal împărțită de toți.

Dacă dispare criza, dacă reciprocitatea universală este eliminată, asta se întâmplă datorită distribuției inegale a unor aspecte foarte reale ale acestei crize. Nimic nu este cu adevărat escamotat şi nimic nu este adăugat; orice elaborare mitică se reduce la o deplasare a nediferențierii violente care-i abandonează pe tebani spre a se aduna în întregime asupra persoanei lui Oedip. Acest personaj devine recipientul forțelor malefice care-i asediau pe tebani.

Mitul substituie violenței reciproce răspândite pretutindeni transgresiunea formidabilă a unui individ unic. Oedip nu este vinovat în sens modern, ci este responsabil pentru nenorocirile cetății. Rolul său este cel al unui veritabil țap ispăşitor uman.

Sofocle îl face pe Oedip să rostească în concluzie, cuvintele cele mai apte să-i liniştească pe tebani, adică să-i convingă că nu s-a întâmplat nimic în oraşul lor pentru care victima ispăşitoare să nu fie singura responsabilă, trebuind să plătească singură consecințele:

(.) Nu vă sfiiți, Apropiați-vă de-un om sfârşit! Doar eu, Vrun altul n-ar putea-ndura aşa dureri.*

; Sofocle, Oedip rege, op. cit., p. 78. (N.t.)

Oedip este responsabilul prin excelență, într-atât de responsabil, în realitate, încât nu mai există nici o responsabilitate pentru altcineva. Ideea ciumei rezultă din această lipsă. Ciuma este ceea ce rămâne din criza sacrificială când am golit-o de întreaga sa violență. Ciuma ne introduce deja în climatul medicinei microbiene din lumea modernă. Nu mai există decât

bolnavi. Nimeni nu are de dat socoteală nimănui, cu excepția lui Oedip, bineînțeles.

Pentru a elibera întreaga cetate de responsabilitatea care apasă asupra ei, pentru a face din criza sacrificială ciumă, golind-o de violența sa, trebuie să reuşim să transferăm această violență asupra lui Oedip sau, în general, asupra unui individ unic. Toți protagoniştii, în dezbaterea tragică, se străduiesc să efectueze acest transfer. Ancheta despre Laios, am văzut, este o anchetă despre criza sacrificială însăşi. Se pune întotdeauna problema de a arunca responsabilitatea dezastrului asupra unui anumit individ, de a răspunde la întrebarea mitică prin excelență: „Cine, a început?" Oedip nu reuşeşte să fixeze vinovăția asupra lui Creon şi Tiresias, dar Creon şi Tiresias reuşesc perfect să fixeze aceeaşi vinovăție asupra lui Oedip. Întreaga anchetă este o vânătoare a țapului ispăşitor care se întoarce, în final, asupra celui care a inaugurat-o.

După ce a oscilat între cei trei protagonişti, acuzația decisivă sfârşeşte. prin a se fixa asupra unuia dintre ei. Ea ar fi putut la fel de bine să se fixeze asupra altuia. Ea ar fi putut să nu se fixeze deloc. Care este mecanismul misterios ce reuşeşte să o imobilizeze?

Acuzația care va trece de acum înainte drept „adevărată" nu se distinge prin nimic de cele care vor trece de acum înainte drept „false", cu precizarea că nici o voce nu se mai ridică spre a contrazice pe cineva. Reuşeşte să se impună o versiune specială a evenimentelor; ea îşi pierde caracterul polemic pentru a deveni adevărul mitului, mitul însuşi. Fixația mitică trebuie să se definească drept fenomen de unanimitate. Acolo unde două, trei, o mie de acuzații simetrice şi inverse se încrucişează, câştigă una singură şi în jurul ei totul tace. Antagonismul fiecăruia împotriva fiecăruia face loc unirii tuturor împotriva unuia singur.;

Ce miracol este acesta? Cum se poate ca unitatea comunității, complet destrămată de criza sacrificială, să se refacă deodată? Ne aflăm în paroxismul crizei; circumstanțele par cât se poate de favorabile acestei răsturnări bruşte. Este imposibil să găseşti doi oameni care să se înțeleagă în vreo privință; fiecare încearcă să se debaraseze de povara colectivă pe spinarea fratelui său duşman. Un haos indescriptibil pare să domnească în întreaga comunitate exaltată. Nici un fir conducător nu leagă, se pare, toate conflictele, toate urile, toate fascinațiile particulare.

În această clipă când totul pare pierdut, când non-sensul triumfă în infinita diversitate a sensurilor contradictorii, soluția este,. dimpotrivă, foarte

apropiată; întreaga cetate va bascula printr-un singur elan în unanimitatea violentă care o va elibera.

De unde vine această unanimitate misterioasă? în criza sacrificială, adversarii se cred cu toții separați de o diferență formidabilă. În realitate, toate diferențele se şterg puțin câte puțin. Pretutindeni este aceeaşi dorință, aceeaşi ură, aceeaşi strategie, aceeaşi iluzie de diferență formidabilă în uniformitatea tot mai completă. Pe măsură ce criza se adânceşte, membrii comunității devin cu toții gemeni ai violenței. Vom spune noi înşine că fiecare dintre ei este dublul celuilalt.

În literatura romantică, în teoria animistă a religiosului primitiv şi în psihiatria modernă, termenul de dublu desemnează întotdeauna un fenomen esențialmente imaginar şi ireal. Acest lucru nu este valabil aici. Deşi raportul dublurilor comportă aspecte halucinante despre care va fi vorba mai târziu, el nu are nimic imaginar; nu mai mult decât simetria tragică a cărei expresie perfectă este.

Dacă violența îi uniformizează cu adevărat pe oameni, dacă fiecare devine dublul sau „geamănul" adversarului său, dacă toate dublurile sunt aceleaşi, oricare dintre ei poate deveni, în orice moment, dublul tuturor celorlalți, adică obiectul unei fascinații şi al unei uri universale. O singură victimă poate să se substituie tuturor victimelor potențiale, tuturor fraților duşmani pe care fiecare se străduie să-i expulzeze, adică tuturor oamenilor fără excepție, în interiorul comunității. Pentru ca bănuiala fiecăruia împotriva fiecăruia să devină convingerea tuturor împotriva unuia singur, nu e nevoie de nimic sau de aproape nimic. Indiciul cel mai derizoriu, prezumția cea mai neînsemnată se va transmite de la unii la alții cu o viteză amețitoare şi se va transforma aproape instantaneu într-o dovadă incontestabilă. Convingerea devine ca un bulgăre de zăpadă, fiecare deducând-o pe a sa din a celorlalți sub efectul unei mimesis aproape instantanee. Ferma credință a tuturor nu pretinde o altă verificare decât unanimitatea irezistibilă a propriei sale iraționalități.

Universalizarea dublurilor, ştergerea completă a diferențelor care adâncesc urile dar le fac perfect interschimbabile constituie condiția necesară şi suficientă a unanimității violente. Pentru ca ordinea să poată renaşte, trebuie mai întâi ca dezordinea sa atingă punctul culminant, pentru ca miturile să poată să se recompună, trebuie ca mai întâi ele să fie integral descompuse.

Acolo unde cu câteva clipe mai înainte existau o mie de conflicte specifice, o mie de cupluri de frați duşmani izolați unii de alții, există din

nou o comunitate, în întregime unită doar în ura pe care i-o inspiră unul din membrii săi. Toate ranchiunile răspândite asupra a o mie de indivizi diferiți, toate urile divergente vor converge de acum înainte spre un individ unic, victima ispăşitoare.

Direcția generală a ipotezei de față pare clară. Orice comunitate aflată pradă violenței sau copleşită de vreun dezastru pe care este incapabilă să-1 remedieze se aruncă bucuros într-o vânătoare oarbă a „țapului ispăşitor". În mod instinctiv, se caută un remediu imediat şi violent la violența insuportabilă. Oamenii vor să se convingă că nenorocirile lor țin de un responsabil unic de care va fi uşor să se debaraseze.

Ne gândim imediat, aici, la formele de violență colectivă care se dezlănțuie spontan în comunitățile în criză, la fenomene, ca linşajul, pogromul, „justiția expeditivă" etc. Este revelator că aceste violențe colective se justifică ele însele, cel mai adesea, prin acuzații de tip oedipian, paricid, incest, infanticid etc.

Apropierea nu are decât o valoare limitată, dar ne scoate deja din ignoranța în care ne aflam. Ea lămureşte înrudirea secretă dintre unele texte tragice în aparență străine unele de altele. Nu ştim în ce măsură Sofocle bănuia adevărul când scria Oedip rege. Textele citate mai înainte fac puțin plauzibilă teza unei ignorante la fel de profunde ca a noastră. Inspirația tragică ar putea prea bine să fie inseparabilă de o anumită bănuială privitoare la veritabila geneză a unor teme mitologice. Putem invoca aici alte tragedii decât Oedip rege şi alți poeți decât Sofocle, în special pe Euripide.

Andromaca este amanta, Hermiona – soția legitimă a lui Pyrrhus. Cele două femei, adevărate surori duşmane, au o dezbatere tragică. Exasperarea crescândă o face pe soția umilită să profereze împotriva rivalei sale acuzația tipică de „paricid şi incest", aceeaşi pe care Tiresias i-o aduce lui Oedip în momentul crucial al unei alte tragedii: în ce hal, nefericito, te-ai putut rătăci? îndrăzneşti să dormi cu fiul bărbatului care ți-a ucis soțul (Pyrrhus, fiul lui Ahile care 1-a ucis pe Hector) şi să ai copii de la acest asasin. Tot neamul barbarilor este astfel conceput. Tatăl se culcă cu fiica, fiul cu mama, sora cu fratele. Rudele cele mai apropiate se omoară unele pe altele, fără ca vreo lege să le-o interzică. Nu veni la noi să ne aduci asemenea obiceiuri.

„Proiecția" este evidentă/Străina încarnează ea singură întreaga criză sacrificială care amenință cetatea. Nelegiuirile pentru care este declarată vinovată constituie un veritabil catalog al temelor mitice şi, în consecință, al

subiectelor tragice din universul grec. Ultima frază, sinistră: „Nu veni la noi să ne aduci asemenea obiceiuri”, ne sugerează deja teroarea colectivă pe care ar putea-o declanşa ura Hermionei împotriva Andromacăi. Se schițează aici mecanismul victimei ispăşitoare.

Este greu de crezut că Euripide nu ştia ce face când scria acest text, că nu avea nici o cunoştință a raportului strâns dintre temele operei sale şi mecanismele colective la care face aici aluzie, că nu încerca într-o manieră surdă să-şi alerteze publicul, să provoace un disconfort pe care refuză, de altfel, sau nu reuşeşte niciodată să-1 precizeze sau să-1 risipească.

Credem noi înşine că ştim bine mecanismele violenței colective. Nu cunoaştem decât forme degenerate şi palide reflexe ale resorturilor colective care asigură elaborarea unui mit cum e cel al lui Oedip. Unanimitatea violentă ni se va dezvălui, în paginile care urmează, drept fenomenul fundamental al religiei primitive; pretutindeni unde joacă un rol esențial, ea dispare complet sau aproape complet în spatele formelor mitice pe care le generează; noi nu atingem niciodată decât fenomene marginale şi degenerate, neproductive pe planul miturilor şi al ritualului.

Ne imaginăm că violența colectivă şi în special unirea tuturor împotriva unei victime unice nu constituie niciodată, în existența societăților, decât aberații mai mult sau mai puțin patologice şi al căror studiu nu ar putea oferi o contribuție importantă la sociologie. Inocența noastră raționalistă – despre care ar fi multe de spus – refuză să-i atribuie violenței colective o altă eficiență decât una temporară şi limitată, o acțiune „cathartică” asemănătoare, în cel mai bun caz, cu aceea pe care am recunoscut-o mai sus sacrificiului ritual.

Permanența de-mai multe ori milenară a mitului oedipian, caracterul imprescriptibil al temelor sale, respectul cvasireligios cu care cultura modernă continuă să-1 înconjoare, toate acestea sugerează, deja, că efectele violenței colective sunt profund subestimate.

Mecanismul violenței reciproce poate fi descris ca un cerc vicios; o dată ce comunitatea a pătruns acolo, ea este incapabilă să mai iasă. Putem defini acest cerc în termeni de răzbunare şi de represalii; putem să facem diferite descrieri psihologice ale sale. Atâta timp cât există, în sânul comunității, un capital de ură şi de neîncredere acumulate, oamenii continuă să-1 fructifice. Fiecare se pregăteşte împotriva agresiunii probabile a vecinului şi-i interpretează pregătirile ca pe o confirmare a tendințelor sale agresive. Într-o manieră mai generală, trebuie să-i recunoaştem violenței un caracter

mimetic de o asemenea intensitate îneât violența nu ar putea muri de la sine o dată ce s-a instalat în comunitate.

Pentru a scăpa din acest cerc, ar trebui să lichidăm redutabilul rest de violență care ipotechează viitorul, ar trebui să-i privăm pe oameni de toate modelele de violență care nu încetează să se multiplice şi să genereze noi imitații.

Dacă oamenii reuşesc cu toții să se convingă că doar unul dintre ei este responsabil de întreaga mimesis violentă, dacă ei reuşesc să vadă în el „murdăria" care-i contaminează pe toți, dacă ei sunt cu adevărat unanimi în credința lor, această credință va fi verificată, căci nu va mai exista nicăieri, în comunitate, nici un model de violență de urmat sau de respins, adică, inevitabil, de imitat şi de multiplicat. Distrugând victima ispăşitoare, oamenii vor crede că se debarasează de nenorocirea lor, şi se vor debarasa de ea, într-adevăr, căci nu va mai exista între ei o violență fascinantă.

Ni se pare absurd să atribuim principiului victimei ispăşitoare cea mai mică eficacitate. Este de ajuns să înlocuim prin violență, în sensul definit de eseul de față, răul sau păcatele pe care această victimă trebuie să şi le asume pentru a înțelege că s-ar putea să avem de-a face întotdeauna, desigur, cu o iluzie şi cu o mistificare, dar cu iluzia şi cu mistificarea cea mai formidabilă şi mai plină de consecințe din toată aventura umană.

Convinşi cum suntem că întotdeauna cunoaşterea este un lucru bun, noi nu acordăm decât o importanță minimă, sau nici o importanță, unui mecanism, cel al victimei ispăşitoare, care ascunde oamenilor adevărul violenței lor. Acest optimism s-ar putea să constituie cea mai rea formă a ignoranței. Dacă eficacitatea transferului colectiv este literalmente formidabilă, este tocmai pentru că el îi privează pe oameni de cunoaşterea violenței lor, cu care ei nu au reuşit niciodată să coexiste.

De-a lungul crizei sacrificiale, cum ne-au arătat Oedip şi Tiresias, cunoaşterea violenței nu încetează să crească; departe, totuşi, de a aduce pacea, această cunoaştere, care este întotdeauna proiectată asupra celuilalt, percepută ca amenințare venind de la celălalt, alimentează şi adânceşte conflictul. Acestei cunoaşteri malefice şi contagioase, acestei lucidități care nu este ea însăşi decât violență, violența colectivă face să-i urmeze ignoranța cea mai completă. Ea şterge dintr-o singură lovitură amintirile trecutului; acesta este motivul pentru care criza sacrificială nu apare niciodată într-o lumină veridică în mituri şi în ritual; este un fapt pe care l-am constatat de mai multe ori în primele două capitole, şi mitul oedipian ne-a dat încă o dată ocazia să-1 verificăm. Violența umană este întotdeauna considerată ca exterioară omului; iată de ce ea se topeşte şi se confundă în sacru cu forțele care apasă în mod real asupra omului din afară, moartea, boala, fenomenele naturale.

Oamenii nu pot face față goliciunii nechibzuite a propriei lor violențe fără a risca să se abandoneze acestei violențe; ei au ignorat-o întotdeauna, cel puțin parțial, şi posibilitatea societăților propriu-zis umane ar putea prea bine să depindă de această ignoranță.

Mitul oedipian, deconstruit şi explicat în paginile precedente, se bazează pe un mecanism structurant identic cu mecanismul victimei ispăşitoare. Va trebui acum să ne întrebăm dacă mecanismul în chestiune figurează şi în alte mituri decât mitul oedipian. Putem deja bănui că el constituie unul din procedeele majore, poate procedeul unic grație căruia oamenii reuşesc să expulzeze adevărul violenței lor, cunoaşterea violenței trecute care ar otrăvi prezentul şi viitorul dacă ei nu ar reuşi să se debaraseze de ea, să o arunce în întregime asupra unui „vinovat” unic.

Pentru tebani, în fond, vindecarea constă în a adopta mitul, a face din el versiunea unică şi indiscutabilă a crizei depăşite acum, a se convinge, în alți termeni, că niciodată comunitatea nu a fost bolnavă decât de ciumă. Operația pretinde o credință fermă în responsabilitatea victimei ispăşitoare.

Şi primele rezultate, pacea deodată restaurată, confirmă identificarea vinovatului unic, acreditează pentru totdeauna interpretarea care face din criză un rău misterios adus din afară de murdăria infamă şi a cărui propagare nu poate fi întreruptă decât prin expulzarea acestui purtător de microbi.

Mecanismul salvator este real şi, dacă privim lucrurile ceva mai îndeaproape, ne dăm seama că el nu este câtuşi de puţin disimulat; neîncetat, în realitate, este vorba de el, dar în limbajul şi pornind de la temele pe care el însuşi le-a făcut să apară. Acest mecanism este identic, bineînţeles, cu oracolul adus de Creon. Pentru a vindeca oraşul, trebuie identificată şi expulzată fiinţa impură a cărei prezenţă contaminează întreaga cetate. Trebuie ca toată lumea să fie de acord, cu alte cuvinte, asupra identităţii unui vinovat unic. Victima ispăşitoare joacă pe planul colectiv rolul obiectului pe care şamanii pretind că-1 extrag din corpul bolnavilor lor şi pe care îl prezintă apoi ca fiind cauza întregului rău.

Vom vedea mai departe, de altminteri, că este într-adevăr vorba de acelaşi lucru în ambele cazuri.1 Dar cele două aspecte ale metaforei nu sunt echivalente. Mecanismul unanimităţii violente nu este modelat după tehnica şamanilor, nu este absolut deloc metaforic; avem motive întemeiate, dimpotrivă, să presupunem că tehnica şamanilor este modelată după mecanismul unanimităţii parţial reperat şi interpretat într-o manieră mitică.

1 Cf. cap. IX.

Paricidul şi incestul procură comunităţii exact ceea ce are nevoie pentru a şterge criza sacrificială. Textul mitului ne demonstrează că este vorba de o operaţie mistificatoare, desigur, dar extraordinar de reală şi de permanentă pe planul culturii, fondatoare a unui nou adevăr. În mod evident, operaţia nu are nimic de-a face cu un camuflaj vulgar, cu o manipulare conştientă a datelor crizei sacrificiale. Pentru că violenţa este unanimă, ea restabileşte ordinea şi pacea. Semnificaţiile mincinoase pe care ea le instaurează dobândesc astfel o forţă de nezdruncinat. Hotărârea unanimă dispare, o dată cu criza sacrificială, în spatele acestor semnificaţii. Ea constituie resortul structurant al mitului, invizibil atâta vreme cât structura rămâne intactă. Nu ar exista teme fără virtutea structurantă a anatemei. Obiectul veritabil al anatemei nu este Oedip, care nu e decât o temă printre altele, ci unanimitatea însăşi care, pentru a rămâne eficientă, trebuie să fie protejată de orice contact, de orice privire, de orice manipulare posibilă. Această anatemă se perpetuează şi în zilele noastre, sub forma uitării, a indiferenţei

pe care o inspiră violența colectivă, a insignifianței sale presupuse chiar acolo unde ea este percepută.

Până astăzi, structura mitului nu este zdruncinată; a o proiecta în întregime în imaginar nu înseamnă a o zdruncina, dimpotrivă; ea este mai puțin analizabilă ca niciodată. Nici o lectură nu a ajuns vreodată la esențial; chiar şi aceea a lui Freud, cea mai genială şi mai înşelătoare, nu a atins adevăratul „refulat" al mitului, care nu este o dorință de paricid şi de incest, ci violența care se disimulează în spatele acestor teme prea vizibile, amenințarea cu distrugerea totală îndepărtată şi disimulată de mecanismul victimei ispăşitoare.

Ipoteza de față nu pretinde câtuşi de puțin prezența, în textul mitic, a unei teme de condamnare sau de expulzare aptă să evoce direct violența fondatoare. Dimpotrivă. Absența acestei teme din anumite versiuni nu compromite ipoteza propusă aici. Urmele violenței colective pot şi trebuie să se şteargă. Aceasta nu înseamnă că efectele lor sunt epuizate; ele sunt mai vii ca niciodată. Pentru ca anatema să-şi producă toate efectele, este bine ca ea să dispară şi să se facă uitată.

Nu absența anatemei, ci mai curând prezența sa, în tragedie, ar pune o problemă, dacă nu ara fi înțeles că inspirația tragică operează o deconstrucție parțială a mitului. Mai degrabă decât o supraviețuire, un semn de arhaism, trebuie să vedem în exhumarea tragică a anatemei religioase o „arheologie". Trebuie să aşezăm anatema din Oedip rege printre elementele criticii sofocliene a mitului, poate chiar mai radicală decât ne-o imaginăm. Poetul pune în gura eroului cuvinte extrem de revelatoare:

Din țară-alungă-mă de zor, pe vrun meleag, Să mor acolo, firâ om în preajma mea! *

Gradul de înțelegere la care ajunge poetul, în privința mitului şi a genezei sale, nu constituie aici decât o problemă secundară, fără ecou asupra lecturii mitului. Această lectură utilizează tragedia ca mijloc de apropiere, dar se sprijină în întregime pe propriile sale rezultate, pe aptitudinea sa de a descompune temele în violența reciprocă şi de a le recompune în funcție de violența unilaterală şi unanimă, adică de mecanismul victimei ispăşitoare. Acest mecanism nu este tributar nici unei teme speciale, fiindcă el este acela care le generează pe toate. Nu-1 putem atinge doar printr-o lectură tematică sau structurală.

Nu am văzut până aici în Oedip decât murdăria infamă, receptaculul urii universale. Oedip de dinaintea violenței colective, eroul din Oedip rege este

esențialmente aceasta. Există un alt Oedip, cel care apare din procesul violent considerat în ansamblul său. Pe acest Oedip definitiv îl putem întrevedea în a doua tragedie oedipiană a lui Sofocle, Oedip la Colona.

În primele scene avem de-a face tot cu un Oedip fundamental malefic. Când descoperă paricidul pe teritoriul cetății lor, locuitorii Colonei sunt oripilați. Pe parcursul piesei, totuşi, se produce o schimbare remarcabilă. Oedip rămâne periculos, chiar înspăimântător, dar devine totodată foarte prețios. Viitorul lui cadavru constituie un fel de talisman pe care Colona şi Teba şi-1 dispută vehement.

Ce s-a întâmplat? Primul Oedip este asociat cu aspectele malefice ale crizei. Nu există în el nici o virtute pozitivă. Dacă expulzarea sa este „bună", ea este astfel într-o manieră pur negativă, în felul în care este bună pentru un organism bolnav amputarea unui membru gangrenat. În Oedip la Colona, dimpotrivă, perspectiva s-a lărgit. După ce a adus discordia în cetate, victima ispăşitoare, îndepărtându-se, a restaurat ordinea şi pacea. În timp ce violențele anterioare nu au făcut întotdeauna decât să sporească violența, violența împotriva acestei victime a făcut să înceteze miraculos orice violență. Gândirea religioasă este în mod necesar obligată să-şi pună întrebări asupra cauzei acestei diferențe extraordinare. Această interogație nu este dezinteresată. Ea afectează foarte îndeaproape bunăstarea şi chiar existența comunității. Cum gândirea simbolică şi, în realitate, gândirea umană în ansamblul său, nu a reuşit niciodată să repereze mecanismul unanimității violente, ea se întoarce prin forța

* Sofocle, Oedip rege, op. cit., p. 79.

Lucrurilor spre victimă şi se întreabă dacă aceasta nu este responsabilă de consecințele miraculoase pe care le antrenează distrugerea şi exilul său. Atenția se îndreaptă nu doar asupra trăsăturilor distinctive ale violenței decisive, asupra tipului crimei, de exemplu, care a declanşat unanimitatea, ci şi asupra persoanei înseşi a victimei. A atribui deznodământul benefic acestei victime pare cu atât mai logic cu cât violența exercitată împotriva ei avea ca obiect să aducă ordinea şi pacea.

În momentul suprem al crizei, când violența reciprocă, ajunsă la paroxismul său, se transformă deodată în unanimitate pacificatoare, cele două fețe ale violenței par juxtapuse: extremele se ating. Această metamorfoză are drept pivot victima ispăşitoare. Această victimă pare deci să reunească în persoana sa aspectele cele mai malefice şi cele mai benefice ale violenței. Nu este lipsit de logică să vedem în ea încarnarea unui joc de

care oamenii vor şi pot să se creadă complet străini, jocul propriei lor violențe, jocul a cărui regulă principală, efectiv, le scapă.1

Nu este suficient să spunem că victima ispăşitoare „simbolizează” trecerea de la violența reciprocă şi distructivă la unanimitatea fondatoare; ea este cea care asigură trecerea şi se suprapune peste aceasta. Gândirea religioasă este în mod necesar obligată să vadă în victima ispăşitoare, adică, pur şi simplu, în ultima victimă, pe cea care suportă violența fără a provoca noi represalii, o creatură supranaturală care seamănă violența pentru a recolta apoi pacea, un salvator redutabil şi misterios care-i îmbolnăveşte pe oameni pentru ca apoi să-i vindece.

Pentru gândirea modernă, eroul nu poate deveni benefic fără a înceta să fie malefic, şi invers. Nu se întâmplă la fel cu empirismul religios, care se mulțumeşte să înregistreze, cât mai exact posibil, tot ce s-a întâmplat, dar fără să înțeleagă motivul veritabil. Oedip este mai întâi malefic şi apoi benefic. Nu se pune problema de a-1 „exonera”, căci nu a fost niciodată vorba de a-1 condamna în sensul modern şi moralizant al termenului. Nu este vorba nici de a trece la una din acele pompoase „reabilitări”, al căror secret este deținut, în epoca noastră, de oamenii care pretind că au abandonat orice perspectivă moralizatoare. Gândirea religioasă este prea modestă şi prea înspăimântată pentru a judeca lucrurile de la o asemenea înălțime. Ea recunoaşte că este depăşită. Unirea misterioasă dintre ce e mai malefic şi ce e mai benefic este un fapt pe care nu se pune problema să-1 negăm sau să-1 neglijăm, căci el interesează întreaga comunitate în ' Vom vedea mai departe că acest fenomen de sacralizare este facilitat de elementele halucinate care figurează în experiența religioasă primordială. Aceste elemente nu sunt totuşi indispensabile pentru înțelegerea marilor principii ale oricărui sistem religios. Logica acestor sisteme ne este de acum accesibilă.

Cel mai înalt grad, dar acest fapt scapă total judecății şi înțelegerii omeneşti. Oedipul benefic de după expulzare îl înlocuieşte pe Oedipul malefic de dinainte, dar nu îl anulează. Cum l-ar putea anula, când expulzarea unui vinovat este cea care a antrenat îndepărtarea violenței? Rezultatul confirmă atribuirea unanimă a paricidului şi incestului lui Oedip. Dacă Oedip este salvator, el e astfel în calitatea sa de fiu paricid şi incestuos.

Din cele două tragedii oedipiene ale lui Sofocle se desprinde o schemă de transgresiune şi de salvare cu care toți specialiştii sunt familiarizați: o

regăsim într-un număr infinit de povestiri mitologice şi folclorice, de basme, legende şi chiar opere literare. Vinovat de violenjă şi de dezordine atâta timp cât rămâne printre oameni, eroul apare ca un fel de mântuitor de îndată ce este eliminat, întotdeauna prin violență.

Se întâmplă uneori ca eroul, rămânând în multe cazuri un transgresor, să apară esențialmente ca un distrugător de monştri. Este cazul lui Oedip însuşi în episodul sfinxului. Monstrul joacă în oarecare măsură rolul ciumei din Teba; el terorizează comunitatea; pretinde de la ea un tribut periodic de Victime.

Trebuie să ne întrebăm imediat dacă explicația propusă pentru episodul principal din mitul lui Oedip nu este în egală măsură aplicabilă tuturor acestor texte, altfel spus, dacă nu avem de-a face, de fiecare dată, cu urmele diferențiate ale uneia şi aceleiaşi operații, cea a victimei ispăşitoare. Într-adevăr, în toate aceste mituri, eroul atrage către persoana sa o violență care afectează întreaga comunitate, o violență malefică şi contagioasă pe care moartea sau triumful său o transformă în ordine şi securitate.

Şi alte teme ar putea disimula criza sacrificială şi rezolvarea violentă, tema salvării colective, de exemplu, obținută de la zeu sau de la demon cu prețul unei victime unice, tema nevinovatului sau a vinovatului aruncat ca nadă ferocității monstrului sau a diavolului, abandonat „răzbunării” sale, sau dimpotrivă, pretenției sale de „justiție”.

Mecanismul victimei ispăşitoare explică principalele teme ale mitului lui Oedip; el este la fel de eficient pe planul genezei ca şi pe planul structurii. Este ceea ce ne-au permis să constatăm analizele precedente. Dar mai constatăm şi că acest gen de analiză s-ar putea foarte uşor extinde la un mare număr de mituri. Suntem obligați să ne întrebăm dacă acelaşi mecanism nu se va dovedi a fi resortul structurant al întregii mitologii. Şi asta nu e tot; altceva mult mai adânc este în joc dacă generarea sacrului însuşi; transcendența care îl caracterizează, ține de unanimitatea violentă, de unitatea socială făcută sau refăcută în „expulzarea” victimei

Iispăşitoare. Dacă este astfel, nu numai miturile sunt în cauză, ci şi ritualurile şi religiosul în ansamblul său.

Nu deținem pentru moment decât o simplă ipoteză^din care anumite elemente sunt abia schițate sau lipsesc cu desăvârşire. In capitolele care urmează va trebui în acelaşi timp să precizăm această ipoteză şi să o verificăm, să facem manifestă, adică, o putere explicativă pe care pentru moment nu putem decât să o bănuim. Vom şti atunci dacă această ipoteză

este capabilă să joace rolul formidabil care e pe cale să se schițeze pentru ea. Trebuie mai întâi să ne punem întrebări asupra naturii înseşi a acestei ipoteze şi asupra modului în care ea se prezintă în contextul cunoaşterii contemporane.

Diferite texte se clarifică deja aproape pretutindeni, în lumina lecturii de față. Dacă Heraclit este filosoful tragediei, nu poate să nu fie, în felul său, filosoful mitului, trebuie să avanseze şi el spre resortul structurant pe care încercăm să-1 identificăm. Avansăm poate prea mult noi înşine, dar cum să nu recunoaştem că fragmente până aici opace, indescifrabile, propun deodată o semnificație manifestă? Oare geneza însăşi a mitului, zămislirea zeilor şi a diferenței sub acțiunea violenței, întregul capitol care se încheie, în fond, nu sunt toate rezumate în fragmentul 53?

Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi.*

Heraclit, Fragmentul 53, op. c/'f., p. 357. (N.t.)

IV

Geneza miturilor şi a ritualurilor în reflecția despre religiosul primitiv, coexistă de multă vreme două teze. Cea mai veche reduce ritualul la mit; ea caută în mit fie evenimentul real, fie credința caje dă naştere practicilor rituale. Cea de-a doua se mişcă în sens invers: ea reduce la ritual nu doar miturile şi zeii ci şi, în Grecia, tragedia şi celelalte forme culturale. Hubert şi Mauss aparțin celei de-a doua şcoli. Ei fac din sacrificiu originea divinității:

Repetarea acestor ceremonii, în care, ca urmare a unui obicei sau din cu totul alt motiv, o aceeaşi victimă reapărea la intervale regulate, a creat un fel de personalitate continuă. Sacrificiul conservându-şi efectele secundare, crearea divinității este opera unor sacrificii anterioare.1

Sacrificiul apare aici ca origine a întregului religios. Aceasta înseamnă că nu trebuie să-i întrebăm nimic pe Hubert şi pe Mauss despre originea sacrificiului însuşi. Din clipa când ne servim de un fenomen pentru a le explica pe altele, ne credem în general scutiți de a-1 explica pe el însuşi. Transparența sa devine un fel de dogmă neformulată. Ceea ce lămureşte nu are nevoie să fie lămurit.

Nu numai că Hubert şi Mauss nu spun nimic despre originea sacrificiilor, dar ei nu au aproape nimic de spus nici despre „natura” sau „funcția” lor, deşi aceste două cuvinte figurează în titlul lucrării lor. Am văzut mai înainte

că nu putem lua în serios ideea că sacrificiile au ca obiect principal să intre în raport cu „zeii”. Dacă zeii nu sunt generați decât

Marcel Mauss, op. cit, p. 288.

La capătul unei lungi repetări a sacrificiilor, cum se explică repetarea însăşi? La ce se gândeau sacrificatorii când nu aveau încă zei cu care să „comunice”? Pentru cine şi de ce repetau sacrificiile în fața unui cer complet pustiu? Oricât de devorantă ar fi, pasiunea care împinge anti-teismul modern să justifice totul prin „zeii” din cultura umană nu trebuie să ne mai înşele; sacrificiul este o problemă a oamenilor şi trebuie interpretat în termeni umani.

Lacunele lui Hubert şi Mauss pe planul genezei şi funcției fac cu atât mai remarcabilă descrierea lor sistematică a operației sacrificiale. Nu putem atribui acest caracter sistematic unei idei a priori care ar colora analizele, deoarece sistemul sacrificiului îşi aşteaptă încă interpretarea. Asemănarea riturilor, în diversele culturi care practică sacrificiul, are ceva uimitor. Variațiile de la cultură la cultură nu sunt niciodată suficiente pentru a compromite specificitatea fenomenului. Hubert şi Mauss pot deci să descrie sacrificiul în afara oricărei culturi speciale, ca şi cum ar fi vorba de un fel de tehnică. Şi tocmai de asta este vorba. Dar această tehnică, dacă ar fi să-i credem pe cei doi autori, nu are nici un obiect real, nici o funcție pe planul realității sociale. De unde poate veni unitatea atât de remarcabilă a unei instituții în ultimă instanță fantezistă, imaginară? Nu se pune problema să recurgem la tezele „difuzioniste”. Ele erau deja discreditate pe timpul lui Hubert şi Mauss şi, pe drept cuvânt, nu pot fi susținute.

Cu cât reflectăm mai mult la această stranie unitate structurală, cu atât suntem mai tentați să o calificăm nu numai surprinzătoare, ci absolut miraculoasă. În vreme ce admirăm descrierile lui Hubert şi Mauss, începem să regretăm curiozitatea predecesorilor lor. Fără îndoială, era necesar ca multe probleme să fie puse întfe paranteze pentru ca anumite forme de analiză să fie sistematizate. Exact asta şi fac cei doi autori. O îngustare provizorie a câmpului de investigație a permis distingerea unor întrebări şi domenii care făceau până atunci obiectul unor regretabile confuzii.

În cercetarea ştiințifică, ca şi în arta militară, este bine ca retragerile strategice să fie prezentate într-o lumină pozitivă, pentru a electriza trupele. Ele nu trebuie totuşi confundate cu o victorie totală. În zilele noastre, în toate ştiințele sociale, tendința prefigurată deja de Hubert şi Mauss triumfă complet. Nu se mai pune problema de a raporta nici ritualul la mit, nici

măcar mitul la ritual. Există aici – e un fapt dovedit – un cerc în care gândirea rămânea prizonieră şi căruia credea întotdeauna că îi poate scăpa privilegiind un punct oarecare de pe parcurs. S-a renunţat la această iluzie, şi este un lucru bun. S-a constatat, şi iarăşi este bine, că, dacă ar fi o soluţie, ea s-ar situa în centrul cercului şi nu pe traseu. Se conchide, şi acesta nu mai e un lucru bun, că centrul este inaccesibil sau chiar că nu există centru.

Sprijinindu-se pe eşecurile trecute, această supoziţie pesimistă se prezintă ea însăşi drept ultra-ştiinţifică, dar este în realitate filosofică. Eşecurile trecute nu demonstrează nimic în afară de ele însele. Nu trebuie construită o viziune despre lume pe o anihilare, poate temporară, a cercetării. A face antimetafizică înseamnă a face din nou metafizică. În orice clipă ar putea să apară o nouă ipoteză care ar răspunde în sfârşit într-un mod satisfăcător, adică ştiinţific, la întrebarea asupra originii, naturii şi funcţiei nu doar ale sacrificiului, ci şi ale religiosului în general.

Nu este suficient să declarăm anumite probleme nule şi neavenite, la capătul unei binecuvântări pur „simbolice”, pentru a ne instala, fără probleme, în ştiinţă. Ştiinţa nu este o poziţie de retragere în raport cu ambiţiile filosofiei, o înţeleaptă resemnare. Ea este un alt mod de a satisface aceste ambiţii. La originea celor mai mari descoperiri se află o curiozitate pe care în zilele noastre mulţi o disprețuiesc declarând-o „copilărească”, o încredere în limbaj, chiar în cel mai banal, de acum înainte condamnată ca „naivă”. Când un nil admirări reînnoit, al unor dandy burghezi caricaturizaţi de Stendhal, trece drept expresia subtilă a cunoaşterii, e timpul să ne neliniştim. Eşecul relativ al unor autori ca Frazer, Freud, Robertson Smith nu trebuie să ne convingă că apetitul lor formidabil de înţelegere este un lucru perimat. A afirma că nu are nici un sens să te întrebi asupra funcţiei şi genezei reale a ritualului înseamnă a afirma că limbajul religios e destinat să rămână literă moartă, că el va rămâne întotdeauna un abracadabra foarte sistematic, desigur, dar complet lipsit de semnificaţie.

Din când în când, câte o voce se ridică pentru a aminti ciudăţenia unei instituţii ca sacrificiul, nevoia irezistibilă pe care o încearcă spiritul nostru de a-i conferi o origine reală, cea a lui Adolphe Jensen, de exemplu, care reia în Mythes et coutumes des peuples primiţifsl marile interogaţii ale trecutului, dar chiar prin acest fapt, nu trezeşte nici un ecou:

Va fi fost nevoie de experienţe deosebit de tulburătoare pentru ca omul să introducă în viaţa sa acte atât de crude. Care au fost motivele?

Ce i-a putut lovi suficient pe oameni pentru ca ei să-şi ucidă semenii, nu prin gestul imoral şi nechibzuit al barbarului semi-animal care-şi urmează instinctele fără a mai cunoaşte altceva, ci dintr-un impuls de viață conştientă, creatoare de forme culturale, încercând să dea seama de natura ultimă a lumii şi să transmită cunoaşterea ei generațiilor

Paris, 1954, pp. 206-207.

Viitoare, instituind figurații dramatice? Gândirea mitică revine întotdeauna la ce s-a întâmplat prima oară, la actul creator, estimând, pe bună dreptate, că el este cel care aduce mărturia cea mai vie despre un fapt dat. Dacă crima deține un loc atât de decisiv (în ritual), ea trebuie să aibă un loc deosebit de important (în momentul fondator).

Fără să renunțăm la contribuțiile recente în ordinea descrierii, este poate timpul să ne întrebăm din nou dacă, prima oară, nu s-a întâmplat cu adevărat ceva decisiv. Trebuie să reîncepem să punem întrebările tradiționale într-un cadru reînnoit de rigoarea metodologică a epocii noastre.

O dată admis principiul unei asemenea anchete, trebuie să ne întrebăm despre condițiile a priori pe care trebuie să le îndeplinească orice ipoteză pentru a merita o analiză. Dacă există o origine reală, dacă miturile, în felul lor, nu încetează să o rememoreze, dacă riturile, în felul lor, nu încetează să o comemoreze, trebuie să fie vorba de un eveniment care a lăsat oamenilor o impresie nu de neşters, fiindcă ei sfârşesc prin a o uita, dar cu toate acestea foarte puternică. Această impresie se perpetuează prin intermediul religiosului şi poate al tuturor formelor culturale. Nu este deci necesar, pentru a o explica, să postulăm o formă oarecare de inconştient, fie individual, fie colectiv.

Numărul extraordinar de comemorări rituale care constau într-o condamnare la moarte ne face să credem că evenimentul originar este în mod normal o crimă. Freud, în Totem şi tabu, a perceput clar această exigență. Unitatea remarcabilă a sacrificiilor sugerează că este într-adevăr vorba de acelaşi tip de crimă în toate societățile. Aceasta nu înseamnă că crima a avut loc o dată pentru totdeauna sau că ea este cantonată într-un fel de preistorie. Excepțional din perspectiva oricărei societăți specifice, al cărei început sau reînceput îl marchează* acest eveniment trebuie să fie absolut banal dintr-o perspectivă comparativă.

Credem că deținem în criza sacrificială şi în mecanismul victimei ispăşitoare tipul de eveniment care satisface toate condițiile pe care le putem pretinde de la el.

Dacă un asemenea eveniment ar exista, se va spune, ştiinţa l-ar fi descoperit deja. A vorbi astfel înseamnă a nu ţine deloc cont de o carenţă cu adevărat extraordinară a acestei ştiinţe. Prezenţa religiosului la originea tuturor societăţilor umane este neîndoielnică şi fundamentală. Dintre toate instituţiile sociale, religiosul este singura căreia ştiinţa nu a reuşit niciodată să-i atribuie un obiect real, o funcţie veritabilă. Afirmăm deci că religiosul are ca obiect mecanismul victimei ispăşitoare; funcţia sa este de a perpetua sau de a reînnoi efectele acestui mecanism, adică de a menţine violenta în afara comunităţii.

Am reperat mai întâi funcţia cathartică a sacrificiului. Am definit mai apoi criza sacrificială ca pierdere şi a acestei funcţii cathartice, şi a tuturor diferenţelor culturale. Dacă violenţa unanimă împotriva victimei ispăşitoare pune într-adevăr capăt acestei crize, este limpede că ea trebuie să se situeze la originea unui nou sistem sacrificial. Dacă victima ispăşitoare este singura care poate întrerupe procesul de destructurare, ea se află la originea oricărei structurări. Vom vedea mai departe că este posibil să verificăm această afirmaţie la nivelul formelor şi regulilor esenţiale ale ordinii culturale, ale sărbătorilor; de exemplu, ale interdictelor incestului, ale riturilor de trecere etc. Avem deja serioase motive să credem că violenţa împotriva victimei ispăşitoare ar putea fi în mod radical fondatoare, în sensul că, punând capăt cercului vicios al violenţei, ea declanşează din aceeaşi mişcare un alt cerc vicios, cel al ritului sacrificial, care ar putea fi cel al întregii culturi.

Dacă este aşa, violenţa fondatoare constituie într-adevăr originea a tot ceea ce au oamenii mai preţios şi ţin să protejeze. Este exact ceea ce afirmă, dar sub o formă voalată, transfigurată, miturile de origine care se reduc la uciderea unei creaturi mitice de către alte creaturi mitice. Acest eveniment este perceput ca fondator al ordinii culturale. De la divinitatea moartă provin nu numai riturile, ci şi regulile matrimoniale, interdictele, toate formele culturale care le conferă oamenilor umanitatea.

În anumite cazuri, creaturile mitice pretind că acordă, în altele, pretind dimpotrivă că refuză oamenilor tot ceea ce au nevoie pentru a trăi în societate. Oamenii sfârşesc întotdeauna prin a obţine lucrurile de care au nevoie, sau prin a pune mâna pe ele, dar nu înainte ca una din creaturile mitice să se fi detaşat de celelalte şi să fi trecut printr-o aventură mai mult sau mai puţin extraordinară, adesea fatală, uneori aparent derizorie, şi în care putem vedea o aluzie mai mult sau mai puţin obscură la rezolvarea violentă. Se întâmplă ca personajul să se îndepărteze de grup şi să fugă cu

miza dezbaterii; el este atunci prins şi condamnat la moarte. Uneori el este numai rănit sau lovit. Sau cere el însuşi să fie lovit şi, cu fiecare lovitură, rezultă nişte binefaceri extraordinare, nişte consecințe miraculoase care se reduc toate la o fecunditate şi la o prosperitate asimilabile cu funcționarea armonioasă a ordinii culturale.

Povestirea mitică se prezintă uneori în cadrul unui fel de concurs sau de competiție cvasi-sportivă sau războinică, care evocă, bineînțeles, rivalitățile r ~i sacrificiale. În spatele ansamblului acestor teme, putem întotdeauna citi urmele devenirii unanime ale unei violențe mai întâi reciproce. Nu trebuie să ne mirăm că toate activitățile umane şi chiar viața naturii sunt subordonate acestei metamorfoze a violenței în sânul comunității. Când raporturile sunt tulburate, când oamenii încetează să se înțeleagă şi să colaboreze, nu există activitate care să nu sufere. Până şi rezultatele culesului, vânătorii şi pescuitului, până şi calitatea şi abundența recoltelor se resimt de pe urma acestui fapt. Binefacerile atribuite violenței fondatoare vor depăşi deci cu mult cadrul raporturilor umane. Crima colectivă apare drept sursa oricărei fecundități; principiul procreării îi este atribuit; plantele utile omului, toate produsele comestibile țâşnesc din corpul victimei primordiale.

Chiar şi Hubert şi Mauss citează la fiecare pas fapte care ar trebui să recheme ştiința noastră „revoluționară” la realitatea socialului. Într-adevăr, alături de mituri în care linşajul fondator este aproape indescifrabil, există altele unde prezența sa este recunoscută aproape în mod explicit. Aceste mituri abia transfigurate nu aparțin întotdeauna culturilor pe care calitatea noastră de umanişti occidentali ne-ar îndemna să le judecăm drept cele mai „grosolane”. Cei doi autori citează un exemplu grec care nu lasă aproape nimic de dorit:

La Trezena, în peribolul templului lui Hipolit, se comemora printr-o sărbătoare anuală, lithobolia, moartea zeițelor străine Damia şi Auxesia, fecioare străine venite din Creta, care fuseseră, potrivit tradiției, lapidate într-o răzmeriță. Zeițele străine reprezintă străinul, trecătorul care joacă adesea un rol în sărbătorile recoltei; lapidarea este un rit de sacrificiu.1

În vecinătatea mitului lui Oedip, există rituri cum e cel al lui pharmakos şi al lui katharma, a căror intenție veritabilă se clarifică în lumina lecturii făcute mai sus. Prevăzătoare, Atena întreținea pe banii săi un anumit număr de nefericiți pentru sacrificiile de acest gen. Cârid era nevoie, adică atunci când o calamitate se abătea sau amenința să se abată asupra oraşului,

epidemie, foamete, invazie străină, disensiuni interne, exista întotdeauna un pharmakos la dispoziția colectivității.

Explicația completă a mitului lui Oedip, adică identificarea mcanismului victimei ispăşitoare, ne permite să înțelegem scopul pe

1 Op. c/r., p. 290.

Care-1 vizau sacrificatorii. Ei vor să reproducă cât mai exact modelul unei crize anterioare care s-a rezolvat grație mecanismului victimei ispăşitoare. Toate pericolele, reale sau imaginare, care amenință comunitatea sunt asimilate pericolului celui mai cumplit cu care se poate confrunta o societate: criza sacrificială. Ritul este repetiția unui prim linşaj spontan care a readus ordinea în comunitate, pentru că el a refăcut împotriva victimei ispăşitoare, şi în jurul ei, unitatea pierdută în violența reciprocă. Ca şi Oedip, victima trece drept o murdărie care. contaminează toate lucr'rile în jurul ei, moartea sa purificând efectiv comunitatea, pentru că ea readuce acolo liniştea. Iată de ce pharmakos-ul era plimbat aproape pretutindeni, pentru a drena impuritățile şi a le aduna asupra sa; apoi, pharmakos-ul era alungat sau omorât, într-o ceremonie la care toată populația lua parte.

Dacă teza noastră este exactă, ne explicăm uşor faptul că pharmakos-ul, ca. şi Oedip însuşi, are o dublă conotație; pe de o parte, vedem în el un personaj lamentabil, demn de dispreț, şi chiar vinovat; el este expus la tot felul de ironii, insulte şi, bineînțeles, violențe; pe de altă parte, el este înconjurat cu o venerație cvasi-religioasă; el joacă rolul principal într-un fel de cult. Această dualitate reflectă metamorfoza al cărei instrument ar trebui să fie victima rituală, în continuarea victimei originare; ea trebuie să atragă asupra sa întreaga violență malefică pentru a o transforma, prin moartea ei, țn violență benefică, în pace şi fecunditate.

Nu trebuie să ne mirăm că termenul pharmakos, în greaca clasică, înseamnă în acelaşi timp otrava şi antidotul său, răul şi remediul şi, în cele din urmă, orice substanță capabilă să exercite o acțiune foarte favorabilă sau foarte defavorabilă, în funcție de caz, de circumstanțe, de dozele folosite; pharmakon este drogul magic sau farmaceutic ambiguu, a cărui manipulare este lăsată de oamenii de rând în seama celor care beneficiază de cunoştințe excepționale şi nu foarte naturale, preoți, magicieni, şamani, medici etc.1

Această apropiere între Oedip şi pharmakos nu înseamnă câtuşi de puțin că adoptăm punctul de vedere al erudiților, în special englezi, acei Cambridge ritualists care au dat o definiție rituală tragediei. Este absolut evident că mitul oedipian este inseparabil de rituri analoge celor ale pharmakos-ului,

dar trebuie să ne ferim să confundăm mitul şi ritualul, pe de o parte, cu tragedia, pe de altă parte, a cărei inspirație, am văzut, este profund antimitică şi antirituală. Cambridge ritualists şi discipolii lor îşi fondează de altfel interpretarea pharmakos-ului pe ideea că schimbările

1 Cf. pp. 320-322.

Sezoniere, „moartea” şi „resurecția naturii” constituie modelul originar al ritului, domeniul său semnificativ esențial. Într-adevăr, nu există nimic în natură care să poată dicta sau chiar sugera un tip de jertfire rituală la fel de atroce ca aceea a pharmakos-ului. Criza sacrificială şi rezolvarea sa constituie în ochii noştri singurul model posibil. Natura nu vine decât după aceea. Gândirea rituală crede că recunoaşte în ritmurile naturii o alternanță analogă celei a ordinii şi dezordinii din comunitate. Jocul violenței, când reciproc şi malefic, când unanim şi benefic, devine jocul întregului univers.

A vedea în tragedie o reluare şi o adaptare a riturilor sezoniere, un fel de deşteptare a primăverii, înseamnă evident a o amputa de tot ceea ce face din ea tragedia. Acest lucru rămâne valabil chiar dacă eşecul „deconstrucției” tragice sfârşeşte prin a conferi tragediei o valoare cvasi-rituală în cultura occidentală. Este vorba atunci de un proces foarte mediatizat despre care vom vorbi mai târziu şi care nu are legătură cu concepțiile acelor Cambridge ritualists.' ' în Franța, de asemenea, numeroşi cercetători au identificat în Oedipul din mit, şi în cel al lui Sofocle, un pharmakos şi un „țap ispăşitor”. După Mărie Delcourt, obiceiul țapului ispăşitor ne permite să explicăm destinul lui Oedip copil, abandonarea sa de către părinți: „Oedip este expus în calitate de țap ispăşitor de un tată care se numeşte Laios, adică Publius (reprezentantul) poporului.” Expunerea copiilor infirmi sau malformați este extrem de răspândită şi trebuie desigur să o asociem cu victima ispăşitoare, altfel spus, cu fundamentul unanim al tuturor sacrificiilor. Mărie Delcourt relevă aici (Legendes etcultes de heros en Grece, Paris, 1942, p. 102) un semn al acestei unanimități populare. Vezi şi Oedipe et la legende du conquerant (1944). Mai recent, Jean Pierre Vernant a reluat aceste idei şi le-a arătat fecunditatea la nivelul unei analize tematice a lui Oedip rege: „Rege divin-pharmakos: acestea sunt deci cele două fețe ale Iui Oedip, care-i conferă aspectul său de enigmă reunind în el, ca într-o formulă cu dublu sens, două figuri simetric inverse. Acestei inversiuni din natura lui Oedip, Sofocle îi atribuie o valoare generală: eroul este modelul condiției umane” (Ambiguite et renversement: sur la structure enigmatique d'Oedipe roi, p. 1271). Nimic. mai real decât acest raport dintre piesă şi

marile teme mitice şi rituale, dar pentru a-l înțelege cu adevărat trebuie să depăşim orice analiză pur tematică, să renunțăm la prejudecata care face din „țapul ispăşitor” o superstiție gratuită, un non-mecanism lipsit de orice valoare operatorie. Trebuie să recunoaştem în spatele acestei prime teme o metamorfoză reală a violenței reciproce într-o violență ordonatoare, fiind unanimă, resort unic care structurează, disimulându-se în spatele lor, toate valorile culturale şi în primul rând pe cele mai apropiate de adevăr, toate formulele cu dublu sens ale miturilor şi ritualurilor. Sofocle nu „atribuie” nimic temei țapului ispăşitor: „valoarea sa generală” nu este supraadăugată. Nu întâmplător, dramaturgul face din Oedip „modelul condiției umane”. Nu se poate deconstrui mitul, fie şi parțial, fără a se ajunge la adevăratul fundament al întregii condiții umane.

Ipoteza noastră se precizează şi se lărgeşte. Ea ne permite să reperăm, în spatele unor acte religioase cum ar fi condamnarea la moarte a pharmakos-ului, a cărei opacitate nu a fost niciodată pătrunsă, un proiect perfect inteligibil. Vom vedea în curând că însăşi această ipoteză explică riturile nu doar în ansamblul lor, ci şi în cele mai mici detalii. Nu am menționat până acum decât sacrificii în care victimele sunt ființe umane. Legătura dintre rit şi mecanismul unanimității violente este aici foarte vizibilă, căci victima imaginară este şi ea o ființă umană. Raportul de imitație dintre rit şi evenimentul primordial este uşor de sesizat.

Trebuie să ne întrebăm acum dacă sacrificiile animale se definesc şi ele ca mimesis a unei crime colective fondatoare. Primul nostru capitol ne-a arătat că nu există o diferență esențială între sacrificiul uman şi sacrificiul animal. A priori, aşadar, răspunsul ar trebui să fie afirmativ. Faimosul „țap ispăşitor” iudaic şi toate riturile animale de acelaşi tip ne conving imediat că aşa stau lucrurile. Dar nu e rău să ne oprim ceva mai mult asupra unui sacrificiu animal pe care-1 putem califica drept „clasic” pentru a arăta, dacă este posibil, că are şi el ca model moartea unei victime ispăşitoare. Dacă acest sacrificiu caută într-adevăr să reproducă mecanismul unanimității violente, dacă victima ispăşitoare este într-adevăr cheia tuturor riturilor, vom putea face asupra tuturor aspectelor acestui sacrificiu lumina cea mai vie. Desigur, prezența sau absența acestei lumini va decide soarta ipotezei.

Trebuie să ne întoarcem spre una din rarele societăți în care sacrificiul a rămas viu până în zilele noastre şi a fost descris de un etnolog competent. În Divinity and Experience, Godfrey Lienhardt relatează în detaliu mai multe ceremonii sacrificiale observate la populația dinka. Condensăm aici

ansamblul acestor povestiri, insistând asupra punctelor care ni se par esențiale.

Incantații reluate în cor atrag treptat atenția unei mulțimi la început distrate şi împrăştiate. Cei prezenți execută simulacre de lupte. Se întâmplă şi ca indivizi izolați să-i lovească pe alții, dar fără ostilitate reală. De-a lungul stadiilor pregătitoare deci violența este deja prezentă, într-o formă rituală, desigur, dar reciprocă; imitația rituală are la început ca obiect criza sacrificială însăşi, antecedentele haotice ale rezoluției unanime. Din când în când, cineva se desprinde din grup pentru a insulta sau lovi animalul, o vacă sau un vițel, legat de un țăruş. Ritul nu are nimic static sau rigid; el defineşte un dinamism colectiv care triumfă progresiv m asupra forțelor de dispersare şi de dezagregare, făcând ca violența să conveargă asupra victimei rituale. Metamorfoza violenței reciproce în violență unilaterală este explicit figurată şi retrăită în rit. Am constata, cred, că lâ fel se întâmplă într-un număr infinit de rituri, dacă observatorii ar fi întotdeauna receptivi la indiciile, uneori puțin vizibile, pe care le denotă metamorfoza violenței reciproce în violență unanimă. În Bouphonia greceşti, exemplu celebru, participanții se ceartă între ei înainte de a ataca, împreună, victima. Toate bătăliile simulate care se situează în general la începutul ceremoniilor sacrificiale, toate dansurile rituale a căror simetrie formală, perpetuul vis-â-vis, are mai întâi un caracter conflictual se lasă interpretate ca o imitație a crizei sacrificiale.

Paroxismul, în sacrificiul dinka, este atins, se pare, nu în clipa morții, ci în timpul imprecațiilor rituale care o preced şi care sunt considerate capabile să distrugă victima. Ca în tragedie, deci, victima este sacrificată în esență prin lovituri de cuvinte. Şi se pare că aceste cuvinte, chiar dacă nu sunt întotdeauna conservate prin ritual, sunt în mod fundamental aceleaşi cu acuzația aruncată de Tiresias împotriva lui Oedip. Condamnarea la moarte constă uneori într-o veritabilă năpustire colectivă împotriva animalului. În acest din urmă caz, părțile genitale sunt vizate în mod special. La fel se întâmplă şi cu pharmakos-u care este biciuit cu plante erbacee peste organele sexuale. Avem toate motivele să credem că victima animală reprezintă o victimă originar acuzată, ca şi Oedip, de paricid şi de incest sau de orice transgresiune sexuală care semnifică ştergerea violentă a diferențelor, responsabilitatea majoră în distrugerea ordinii culturale. Sacrificiul este o pedeapsă căreia natura crimei îi determină modalitățile, dar a cărei repetiție ține de o gândire rituală, care contează pe beneficii

ieşite din comun printr-o simplă dispoziție punitivă. Aceste beneficii sunt reale; gândirea rituală este incapabilă să înțeleagă de ce ele sunt obținute; toate explicațiile pe care ea le propune sunt mitice; aceeaşi gândire rituală vede aproximativ, dimpotrivă, cum sunt obținute aceleaşi beneficii şi se străduieşte neobosit să repete fructuoasa operație.

Semnele de ostilitate şi de dispreț, cruzimile al căror obiect îl constituie animalul înaintea sacrificării sale fac loc, imediat apoi, mărturiilor unui respect propriu-zis religios. Acest respect coincide cu destinderea fără îndoială cathanicăce rezultă din sacrificiu. Dacă victima ia cu sine în moarte violența reciprocă, ea a jucat rolul care-i era rezervat; ea încarnează de acum Violența sub forma sa binevoitoare sau răuvoitoare, adică Atotputernicia care-i domină pe oameni de sus; se cuvine ca, după ce a fost maltratată, să i se aducă onoruri extraordinare. Tot astfel, se cuvine ca Oedip să fie alungat când pare să aducă blestemul, pentru ca mai apoi să fie onorat când plecarea sa aduce binecuvântarea. Cele două atitudini succesive sunt cu atât mai raționale, în ciuda contradicției lor, cu cât este de ajuns să fie adoptată prima pentru a se putea beneficia în continuare de a doua.

Lienhardt însuşi defineşte victima ca scapegoat, un țap ispăşitor care devine „vehiculul pasiunilor umane”. Într-adevăr, avem de-a face cu un veritabil pharmakos animal, cu un vițel sau un bou ispăşitor, care-şi asumă nu „păcate” cu o definiție nesigură, ci sentimentele de ostilitate foarte reale, chiar dacă ele rămân cel mai adesea disimulate, pe care membrii comunității le resimt unii pentru alții. Departe de a fi incompatibilă cu funcția dezvăluită în primul nostru capitol, definiția care face din sacrificiu o repetiție şi o imitație a violenței colective spontane se potriveşte foarte bine cu tot ceea ce am văzut mai sus. In această-violență spontană, în realitate, există un element de potolire care se regăseşte, o ştim, în sacrificiul ritual, dar sub o formă atenuată. În primul caz, violența dezlănțuită este aceea care e în acelaşi timp dominată şi parțial domolită, în al doilea – unele tendințe agresive mai mult sau mai puțin „latente”.

Comunitatea este totodată atrasă şi respinsă de propria sa origine; ea încearcă nevoia constantă de a o retrăi sub o formă voalată şi transfigurată; ritul calmează şi înşeală forțele malefice, pentru că el nu încetează să le atingă în treacăt; natura lor veritabilă şi realitatea lor îi scapă şi trebuie să-i scape, deoarece aceste forțe malefice provin din comunitatea însăşi. Gândirea rituală nu poate reuşi în misiunea totodată precisă şi vagă pe care şi-o asumă decât permițând violenței să se dezlănțuie puțin, ca prima oară,

dar nu prea mult, repetând, adică, ceea ce reuşeşte să-şi amintească din expulzarea colectivă, într-un cadru şi asupra unor obiecte riguros fixate şi determinate.

Constatăm că, acolo unde rămâne viu, sacrificiul posedă cu adevărat, în plan cathartic, eficacitatea pe care i-am recunoscut-o în primul capitol. Şi această acțiune cathartică se înscrie într-o structură care aminteşte prea mult de violența unificatoare pentru ca să putem vedea în ea altceva decât o imitație scrupuloasă, dacă nu exactă, a acesteia.

Teza care face din ritual imitația şi repetiția unei violențe spontan unanime poate frece drept fantezistă şi chiar fantastică atâta timp cât ne limităm la analizarea câtorva rituri. Când lărgim perspectiva, constatăm că-i regăsim urmele câte puțin pretutindeni şi că e suficient, în realitate, să o degajăm pentru a limpezi, în formele rituale şi mitice, anumite analogii care trec cel mai adesea neobservate, pentru că nu vedem ce semnificație comună ar putea avea ele. Chiar şi o examinare sumară dezvăluie că, în orice viață religioasă, în orice practică rituală, în orice elaborare mitică, tema unanimității reapare cu o frecvență extraordinară în culturi atât de îndepărtate unele de altele, sub forme atât de variate şi în texte de natură atât de diversă încât nu putem absolut deloc implica o difuzare prin influență.

Am văzut că uciderea sacrificială la populația dinka constă adesea într-o năpustire a tuturor tinerilor care calcă în picioare animalul şi îl sufocă sub greutatea lor. Când animalul este prea voluminos şi viguros pentru a putea fi ucis astfel, el face obiectul unei sacrificări obişnuite, dar nu înainte, se pare, ca un simulacru de năpustire în masă să fi avut loc; exigența participării colective trebuie să fie satisfăcută, cel puțin într-o formă simbolică. Caracterul colectiv al condamnării la moarte se regăseşte într-un număr uimitor de sacrificii, în special, vom vedea mai departe, în sparagmos-ul dionisiac.1 Toți cei care asistă, fără excepție, trebuie să participe la condamnarea la moarte. La fel se întâmplă şi în faimosul sacrificiu arab al cămilei, descris de Robertson Smith în Religion ofthe Semites şi într-un număr atât de mare de ceremonii rituale încât nu se pune problema să le enumerăm.

Ulise şi tovarăşii săi înfig țăruşul aprins în ochiul Ciclopului toți împreună. În numeroase mituri fondatoare, conspiratorii divini sacrifică un membru din propriul lor grup toți împreună. În India, textele din Yajurveda menționează un sacrificiu înfăptuit de zei. Un alt zeu, Soma, trebuie

condamnat la moarte. Mitra refuză la început să se alăture tovarăşilor săi, dar aceştia îi înfrâng rezistența. Fără colaborarea tuturor, sacrificiul şi-ar fi pierdut virtuțile. Mitul oferă aici, foarte explicit, un model căruia sacrificiile credincioşilor trebuie să i se conformeze. Exigența unanimității este formală. Abținerea chiar şi a unui singur individ din asistență face sacrificiul mai rău decât inutil, periculos.

În mitul care relatează uciderea eroinei fondatoare Hainuwele, la Ceram, sacrificatorii mitici, după ce şi-au îndeplinit misiunea, îşi îngroapă victima şi, toți împreună, îi calcă mormântul în picioare, astfel încât să sublinieze caracterul unanim şi colectiv al acțiunii lor. Semnele unanimității care apar ici şi colo într-un mit pot reapărea exact sub aceeaşi formă în ritualul unei alte comunități. La populația ngadju-dayak din

Cf. cap. V, p. 143.

Borneo, de exemplu, există sacrificii de sclavi la sfârşitul cărora victima este îngropată în mod ritual: toți participanții trebuie să calce în picioare mormântul. De altfel, nu numai în acest sacrificiu, ci în toate riturile sacrificiale ale populației ngadju-dayak este pretinsă participarea unanimă. Lunga tortură a sclavilor la stâlpul de execuție nu ține de o interpretare psihologică. Toți cei care asistă la sacrificiu trebuie să lovească victima înainte ca ea să moară. Se pune problema de a repeta unanimitatea. Ceremonia se desfăşoară într-o ordine fixată în mod ritual, legată de diferențele ierarhice din sânul ordinii culturale. Sacrificiile de animale se desfăşoară în acelaşi mod.'

Chiar şi într-o societate care se dezintegrează în violență reciprocă, la kaingang, de exemplu, exigența de unanimitate va reapărea sub o formă degenerată, la nivelul acestei violențe. „Ucigaşii nu voiau niciodată să acționeze izolat. Ei țineau la colaborarea membrilor grupului. A cere ca victima să fie lichidată de altcineva este un lucru curent la ucigaşii kaingang.”2 Nu se pune problema de a nega semnificația psihologică a unor asemenea fapte. Dimpotrivă, în absența oricărei structurări colective, nu ne putem sustrage interpretării psihologice, nu putem ajunge la o formă rituală. Violenta malefică se dezlănțuie în voie.

Dacă reflectăm puțin, ne dăm seama că funcția sacrificiului propusă în primul nostru capitol nu numai că permite, dar şi pretinde fundamentul victimei ispăşitoare, adică al unanimității violente. În sacrificiul ritual, victima cu adevărat sacrificată deturnează violența de la obiectele sale cele mai „naturale” care se află în interiorul comunității. Dar, în fond, cui îi este

substituită această victimă? Până acum nu puteam înțelege această substituție decât pornind de la mecanisme psihologice individuale, şi este clar că nu e suficient. Dacă nu există o victimă ispăşitoare pentru a institui sacrificiul la nivelul colectivității înseşi şi nu al raporturilor dintre persoane particulare, va trebui să considerăm că victima este substituită doar anumitor indivizi, cei care îi inspiră sacrificatorului sentimente de ostilitate personală. Dacă transferul este pur individual, ca în psihanaliză, este imposibil ca sacrificiul să fie o instituție cu adevărat socială, ca el ' H. Shărer, „Die Bedeutung des Menschenopfers im Dagakischen Toten Kult", Mitteilungen derdeutschen Gesellschaft fiir Volkerkundc (H), Hdmburg, 1940). Citat de Adolphe E. Jensen, op. cit., p. 198.

2 Jules Henry, op. cit., p. 123.

Să-i implice pe toți membrii comunității. Or, noi ştim că sacrificiul, atâta vreme cât rămâne viu, rămâne în esență o instituție comunitară. Evoluția care ne permite să-1 „individualizăm" este tardivă, contrară spiritului instituției.

Pentru a înțelege de ce şi cum poate fi astfel, ajunge să admitem că victima rituală nu este niciodată substituită unui anumit membru din comunitate sau chiar direct întregii comunității; ea este întotdeauna substituită victimei ispăşitoare. Cum această victimă este ea însăşi substituită tuturor membrilor comunității, substituția sacrificială joacă într-adevăr rolul pe care i l-am atribuit, îi protejează pe toți membrii comunității de violențele lor respective, dar întotdeauna prin intermediul victimei ispăşitoare.

Scăpăm aici de orice bănuială de psihologism şi eliminăm o obiecție/serioasă la teoria noastră privind substituția sacrificială. Dacă întreaga comunitate nu ar fi deja subsumată sub un singur cap, cel al victimei ispăşitoare, ar fi imposibil să atribuim substituției sacrificiale valoarea pe care i-am atribuit-o, ar fi imposibil să fondăm sacrificiul ca instituție socială.

Violența originară este unică şi spontană. Sacrificiile rituale, dimpotrivă, sunt multiple; ele sunt repetate până la saţietate. Tot ceea ce le scapă oamenilor în violența fondatoare, locul şi ora jertfei, alegerea „victimei, este determinat de oamenii înşişi în sacrificii. Întreprinderea rituală vizează să regleze ceea ce scapă oricărei reguli; ea caută cu adevărat să extragă din violența fondatoare un fel de tehnică de liniştire cathartică. Virtutea mediocră a sacrificiului ritual nu constituie o imperfecțiune. Ritul este chemat să funcționeze în afara perioadelor de criza acută; el nu joacă un rol

curativ, am văzut, ci preventiv. Dacă ar fi mai „eficace” decât este, adică dacă nu şi-ar alege victimele din categorii sacrificabile, în general exterioare comunității, dacă ar alege şi el, ca violența fondatoare, un membru al acestei comunități, el ar pierde orice eficacitate, ar provoca tocmai ceea ce el are ca funcție să împiedice, o recădere în criza sacrificială. Sacrificiul este la fel de adaptat funcției sale normale ca şi crima colectivă funcției sale totodată anormale şi normative. Avem toate motivele să presupunem că acel catharsis minor al sacrificiului este derivat din catharsisul major definit de crima colectivă.

Sacrificiul ritual este fondat pe o dublă substituție; prima, cea pe care nu o percepem niciodată, este substituția tuturor membrilor comunității cu unul singur; ea se bazează pe mecanismul victimei ispăşitoare. Cea de a doua, singura propriu-zis rituală, se suprapune peste prima; ea îi substituie victimei originare o victimă aparținând unei categorii sacrificabile. Victima ispăşitoare este interioară comunității, victima rituală îi este exterioară, şi trebuie într-adevăr să fie astfel, pentru că mecanismul unanimității nu joacă automat în favoarea sa.

Cum se grefează cea de a doua substituție pe prima, cum reuşeşte violența fondatoare să imprime ritului o forță centrifugă, cum reuşeşte să se stabilească tehnica sacrificială? Iată câteva întrebări la care vom încerca să răspundem în cele ce urmează. Nu trebuie să ne aşteptăm totuşi să recunoaştem caracterul profund mimetic al sacrificiului în raport cu violența fondatoare. Grație acestui element mimetic putem recunoaşte în sacrificiu în acelaşi timp latura tehnică pe care nu o putem încă completa şi latura comemorativă, şi ea esențială, fără să-i atribuim niciodată gândirii rituale o clarviziune sau o abilitate manipulatoare pe care, desigur, ea nu le posedă.

Putem face din rit comemorarea unui eveniment real fără a-1 reduce la insignifianța sărbătorilor noastre naționale sau la o simplă compulsie nevrotică, aşa cum face psihanaliza. Un rest de violență reală persistă în rit; trebuie, fireşte, ca sacrificiul să fascineze puțin pentru a-şi conserva eficacitatea, dar el este în mod esențial orientat spre ordine şi pace. Până şi riturile cele mai violente vizează cu adevărat să alunge violența. Ne înşelăm radical când vedem în ele ceea ce e mai morbid şi mai patologic în om.

Ritul este violent, desigur, dar el e întotdeauna 6 violență atenuată care face zid împotriva unei violențe mai brutale; el încearcă mereu să reinstaureze cea mai deplină pace pe care o cunoaşte comunitatea, cea care, după crimă, rezultă din unanimitatea în jurul victimei ispăşitoare. A risipi

miasmele malefice care se acumulează întotdeauna în jurul comunității şi a regăsi prospețimea originilor reprezintă unul şi acelaşi lucru. Fie că domneşte ordinea, fie că ea este deja tulburată, trebuie să ne raportăm întotdeauna la acelaşi model, trebuie să repetăm întotdeauna aceeaşi schemă, cea a crizei victorios depăşite, violența unanimă împotriva victimei ispăşitoare.

Suntem pe punctul de a schița o teorie a miturilor şi ritualurilor, adică a religiosului în ansamblul său. Analizele precedente sunt prea rapide şi prea incomplete pentru a putea vedea deocamdată în rolul prodigios atribuit victimei ispăşitoare şi unanimității violente altceva decât o ipoteză de lucru. Nu putem spera, în acest stadiu, ca cititorul să fie convins, nu doar pentru că o teză care atribuie religiosului o origine reală *se îndepărtează prea mult de concepțiile obişnuite şi antrenează prea multe consecințe fundamentale, într-un număr prea mare de domenii, pentru a putea fi agreată fără rezistență, ci şi pentru că aceeaşi teză nu poate fi verificată direct şi imediat. Dacă imitația rituală nu ştie exact ce imită, dacă secretul evenimentului primordial îi scapă, ritul implică o formă de ignoranță pe care gândirea ulterioară nu a risipit-o niciodată şi a cărei formulă nu o vom găsi nicăieri, cel puțin nu acolo unde ne aventurăm s-o căutăm.

Nici un rit nu va repeta, punct cu punct, operația pe care o plasăm, prin ipoteză, la originea tuturor riturilor. Ignoranța constituie o dimensiune fundamentală a religiosului. Şi fundamentul ignoranței nu este altul decât victima ispăşitoare, secretul victimei ispăşitoare, niciodată depistat. Gândirea rituală încearcă să reproducă operația unanimității violente în mod empiric. Dacă ipoteza noastră este exactă, nu vom întâlni niciodată o formă religioasă care” să o clarifice în întregime, dar vom găsi nenumărate asemenea forme care vor lămuri când un aspect, când altul, astfel încât va veni un moment când îndoiala nu va mai fi posibilă.

Trebuie deci să încercăm să verificăm ipoteza de față descifrând în lumina sa noi forme rituale şi mitice, cât mai numeroase şi mai diverse, cât mai îndepărtate unele de altele, atât prin conținutul lor aparent, cât şi prin localizarea lor istorică şi geografică.

Dacă ipoteza este corectă, ea se va verifica în modul cel mai spectaculos la nivelul riturilor celor mai complexe. Într-adevăr, cucât un sistem este mai complex, cu atât sunt mai numeroase, ipotetic, elementele pe care el se străduie să le reproducă în jocul analizat mai sus. Cum majoritatea acestor elemente, în principiu, sunt deja în mâinile noastre, problemele cele mai

arzătoare ar trebui să se rezolve de la sine. Fragmentele dispersate ale sistemului ar trebui să se organizeze într-o totalitate coerentă; o iluminare perfectă ar trebui să urmeze dintr-o dată întunericului celui mai desăvârşit.

Printre sistemele cele mai indescifrabile ale planetei figurează întotdeauna monarhiile sacre ale continentului african. Ilizibila lor complexitate le-a atras multă vreme calificative ca „bizar” sau „aberant”, le-a făcut să se situeze printre „excepții” într-o epocă în care se mai credea că ritualurile pot fi grupate în categorii mai mult sau mai puțin logice.

Într-un grup important al acestor monarhii, situat între Egiptul faraonic şi Swaziland, regele trebuie să comită un incest real sau simbolic, în anumite ocazii solemne, îndeosebi gu prilejul înscăunării sale sau în cadrul riturilor periodice de „întinerire”. Printre partenerii posibili ai regelui, în diversele societăți, întâlnim, se pare, aproape toate femeile pe care regulile matrimoniale în uz i le interzic în mod formal, mama, sora, fiica, nepoata, verişpara etc. Uneori înrudirea este reală, alteori ea este „clasificatoare”. În anumite societăți unde incestul a încetat să mai fie consumat în mod real, dacă a fost astfel vreodată, rămâne un simbolism incestuos. Foarte adesea, cum a arătat Luc de Heusch, rolul important jucat de regina mamă se cuvine să fie citit în perspectiva unui incest.1

Pentru a înțelege incestul regal, trebuie să renunțăm la a-1 izola de contextul său, aşa cum se întâmplă aproape întotdeauna, datorită caracterului său spectaculos. Trebuie să-1 integrăm în ansamblul ritual din care face parte, în primuî rând în transgresiunile de carejegele se face vinovat mai cu seamă cu prilejul succesiunii sale la tron. Regele este pus să mănânce alimente interzise; el este constrâns să comită acte de violență; uneori i se impun băi de sânge; este obligat să absoarbă droguri a căror compoziție – organe sexuale zdrobite, resturi însângerate, resturi de tot felul – le dezvăluie caracterul malefic. În anumite societăți, întreaga înscăunare se desfăşoară într-o atmosferă de nebunie sângeroasă. Regele este chemat să transgreseze nu un interdict special, nu interdictul cel mai imprescriptibil din toate, ci toate interdictele posibile şi imaginabile. Caracterul cvasi-enciclopedic al transgresiunilor, ca şi natura eclectică a transgresiunii incestuoase dezvăluie clar ce gen de personaj este chemat să încarneze regele, cel al transgresorului prin excelență, al ființei care nu respectă nimic, care-şi însuşeşte toate formele, chiar şi pe cele mai atroce, ale hybns-ului.

Nu avem de a face aici cu simple „infracțiuni” regale asemănătoare cu metresele lui Ludovic al XlV-lea, obiect al unei toleranțe admirative, poate,

dar lipsită de orice caracter oficial. Națiunea africană nu închide ochii; dimpotrivă, ea îi deschide cât mai mari, şi actul incestuos constituie adesea o condiție sine qua non a urcării pe tron. Înseamnă oare că infracțiunile îşi pierd caracterul lor condamnabil când regele este cel care le înfăptuieşte? Dimpotrivă, ele sunt cerute tocmai pentru că-şi conservă acest caracter; ele îi comunică regelui o impuritate deosebit de intensă la care simbolismul întronării nu încetează să se refere. „La populația bushong, de exemplu, unde şobolanii sunt nyec (dezgustători) şi constituie un tabu național, regelui îi este oferit cu prilejul încoronării un coş plin

Luc de Heusch, Essai sur le symbolisme de 1 'inceste royal en Afrique (Bruxelles, cu aceste rozătoare.”" Tema leprei este uneori asociată cu strămoşul mitic al cărui urmaş este regele, precum şi cu tronul pe care acest strămoş 1-a ocupat cel dintâi.2

Există o ideologic, fără îndoială târzie, a incestului regal; pentru a conserva puritatea sângelui regal, monarhul şi-ar alege soția dintre rudele apropiate. Trebuie să îndepărtăm acest gen de explicație. Incestul şi celelalte transgresiuni fac mai întâi din rege o încarnare a impurității celei mai extreme. Şi datorită acestei impurități, cu ocazia încoronării şi a ceremoniilor de întinerire, acelaşi rege trebuie să suporte din partea poporului insulte şi molestări cu caracter ritual, bineînțeles. O mulțime ostilă stigmatizează conduita inadecvată a celui care nu este încă decât un personaj infam, un adevărat criminal respins de toți oamenii. În anumite cazuri, trupele regelui efectuează atacuri simulate împotriva anturajului său, şi chiar împotriva persoanei sale.

Dacă regele este transformat într-un transgresor, dacă este obligat să violeze legile cele mai sfinte şi în special pe cea a exogamiei, aceasta nu se întâmplă pentru a fi „iertat” sau pentru a da dovadă de mărinimie față de el, ci dimpotrivă, pentru a fi pedepsit cu cea mai mare severitate. Injuriile şi molestările culminează cu ceremonii sacrificiale unde regele joacă rolul principal deoarece el este, la origine, victima. Am spus mai sus că incestul trebuie replasat în contextul său ritual. Acest context nu se limitează la transgresiune. El include, în mod evident, sacrificiul real sau simbolic al monarhului. Nu trebuie să ezităm să vedem în sacrificiul regelui pedeapsa meritată de transgresiune. Ideea că regele este sacrificat pentru că şi-a pierdut forța şi virilitatea este la fel de fantezistă ca şi cea care explică incestul prin puritatea sângelui regal. Cea de a doua idee trebuie să facă parte şi ca dintr-o ideologie mai mult sau mai puțin tardivă a monarhiilor

africane. Rari sunt etnologii care să ia aceste două idei în serios. Şi faptele etnologice le dau dreptate. În Ruanda, de exemplu, regele şi regina mamă, cuplu vizibil incestuos, trebuie să se supună, uneori de mai multe ori pe parcursul domniei, la un rit sacrificial care e imposibil să nu fie interpretat ca o pedeapsă simbolică a incestului.

Suveranii apăreau în public, legați ca nişte prizonieri, ca nişte condamnați la moarte. Un taur şi o vacă, substituții lor, erau bătuți şi sacrificați. Regele urca pe coapsele

1 VansinaJ., „Initiation Riteof the Bushong", Africa, XXV, 1955, pp. 149-150. Citat de Laura Makarius, „Du roi magique au roi divin", p. 677. ^ L. Makarius, op. cit., p. 670.

Taurului şi era inundat de sângele său pentru oi identificarea să fie împinsă cât mai departe posibil}

Este uşor, de acum înainte, să înțelegem ce scenariu este chemat să joace regele şi locul pe care îl ocupă aici incestul. Acest scenariu seamănă extraordinar cu cel al mitului oedipian, nu din motive de filiație istorică, ci pentru că, în ambele cazuri, gândirea mitică sau rituală se referă la un acelaşi model. În spatele monarhiilor africane există, ca întotdeauna, criza sacrificială realizată brusc de unanimitatea violenței fondatoare. Fiecare rege african este un nou Oedip care trebuie să-şi rejoace propriul mit, de la început până la sfârşit, pentru că gândirea rituală vede în acest joc mijlocul de a perpetua şi a reînnoi o ordine culturală amenințată mereu să se destrame. Asociată linşajului originar şi justificându-1, există şi aici, absolut evident, o acuzație de incest care pare confirmată de fericitele efecte ale violenței colective. Regelui i se va cere deci să înfăptuiască lucrul de care a fost acuzat prima oară, şi el îl va înfăptui nu în aplauzele publicului, ci în huiduielile sale, ca prima oară; incestul va provoca, în principiu, la fiecare nouă întronare, aceleaşi reacții de ură şi de violență colectivă care trebuie să ducă la condamnarea la moarte eliberatoare o dată cu instaurarea triumfală a ordinii culturale, ca prima oară.

Raportarea incestului regal la un incest perceput ca originar este uneori atestată printr-un mit de origine unde el figurează. EJ. Krige şi J. D. Krige relatează existența unui asemenea mit la populația lovedu.2 Incestul prezidează naşterea societății; el este cel care aduce pacea şi fecunditatea oamenilor. Dar incestul nu este nici primordial, nici esențial. Dacă el pare la început să justifice sacrificiul, la un nivel mai profund sacrificiul este cel care justifică incestul. Regele nu domneşte în virtutea morții sale viitoare; el

nu este decât o victimă în instanță de sacrificiu, un condamnat la moarte care-şi aşteaptă execuția. Şi sacrificiul însuşi nu este cu adevărat primul, el nu este decât o formă ritualizată a unanimității violente obținute spontan oprimă oară.

Dacă regele este îndopat cu poțiuni abominabile, dacă este obligat să comită tot felul de transgresiuni violente şi, în primul rând, incestul, aceasta se întâmplă într-un spirit total opus celui din teatrul de avangardă şi din contra-cultura contemporană. Nu este vorba de a ' Luc de Heusch,,, Aspects de la sacralitd du pouvoiren Afrique”, în LePouvoiret Ie Sacre (Bruxelles', 1962). Citatul îi aparține lui L. de Lagger, Ruanda, I, Le Ruanda uncien (Namur, 1939), pp. 209-216.

^ Thf,, I nvpHn nf TrsirmvHâil” ir „The Lovedu of Transvaal”, în African Wor/ds (London, 1954).

Întâmpina cu brațele deschise puterile malefice, ci de a le exorciza. Trebuie ca regele să-şi „merite” pedeapsa care-i este rezervată, tot astfel cum expulzatul originar şi-o meritase în aparență. Este necesar să percepem în profunzime potențialitățile malefice ale personajului, să facem din el un monstru care iradiază o forță tenebroasă, nu din motive estetice, ci pentru a-i permite să polarizeze asupra persoanei sale, să atragă literalmente ca un magnet toate miasmele contagioase şi să le convertească apoi în stabilitate şi fecunditate. Situat în sacrificiul final, principiul acestei metamorfoze se extinde în continuare la întreaga existență terestră a monarhului. Cântecul de învestitură a lui Moro-Naba, la populația mossi (uagadugu), exprimă cu o concizie foarte clasică o dinamică a salvării pe care doar ipoteza victimei ispăşitoare ne permite s-o descifrăm:

Eşti un excrement, '.

Eşti o grămadă de gunoaie, * Vii ca să ne ucizi, Vii ca să ne salvezi.1

Regele are o funcție reală, care este funcția oricărei victime sacrificiale. El este o maşină de convertit violența sterilă şi contagioasă în valori culturale pozitive. Putem compara monarhia cu acele uzine, situate în general la marginea marilor oraşe şi care sunt destinate să transforme gunoaiele menajere în îngrăşăminte agricole. Şi într-un caz, şi în celălalt, rezultatul procesului este prea virulent pentru a putea fi folosit direct sau în doză prea mare. Îngrăşămintele cu adevărat bogate trebuie tratate cu moderație şi chiar amestecate cu substanțe neutre. Câmpul pe care regele îl fertilizează dacă trece la o anumită distanță de el ar fi în întregime ars şi distrus dacă monarhul s-ar plimba chiar pe acolo.

Paralelismul dintre mitul lui Oedip şi faptele africane percepute în ansamblul lor este frapant. Nu există vreo temă a mitului şi a tragediei care să nu apară pe undeva. În anumite cazuri, alături de incest apare dublul motiv al infanticidului şi al paricidului, cel pu'ţin într-o manieră aluzivă, ca în interdictul formal care poate să-1 separe pentru totdeauna pe rege de fiul său. În alte societăţi, vedem cum se schiţează toate dedublările mitului lui Oedip. Asemeni fiului lui Laios, regele populaţiei

1 Theuws, „Naâtre et mourir dans le rituel Luba", Zuire, XIV (2 şi 3), Bruxelles, 1960, p. 172. Citat de L. Makarius, op. cit., p. 685.

Nyoro are „două măicuţe", iar şeful tribului jukun două amante pe care Luc de Heusch le apropie de precedentele.1

1 Moro-Naba, film de J. Rouch şi D. Zahan. Comitetul filmului etnografic al l. F. A. N. Citat de L. Makarius, „Du roi magique au roi divin", p. 685, Annales, 1970. Acest paralelism este desigur înrădăcinat în prezenţa arhaică, în Grecia, a unei monarhii sacre de tip african. Totuşi, oricât de legitimă şi chiar necesară ar fi această ipoteză istorică, în faţa mitului lui Oedip, ca nu constituie încă o veritabilă explicaţie. Pentru a explica ansamblul constituit de mit, ritual, tragedie, precum şi paralelismul cu faptele africane, trebuie să surprindem mecanismul real care se ascunde în mod necesar în spatele tuturor acestor monumente culturale, şi în special monarhia sacră, care nu constituie fireşte stârşitul ireductibil al analizei 1 trebuie să percepem rolul victimei ispăşitoare, cu alte cuvinte finalul unei crize de violenţă reciprocă, în unanimitate făcută sau refăcută împotriva ultimei victime şi în junii ei. În Ambiguite etrenversemcnt: Sur la structure enigmatique d'Oedipe roi (pp. 1271-1272), Jean-Pierre Vernant adună, în jurul piesei, un mare număr de fapte mitice şi rituale care sugerează puternic insuficienţa concepţiilor psihologice dominante şi obstacolul pe care îl constituie ele în calea unei descifrări autentice a „ţapului ispăşitor" şi a tuturor fenomenelor asociate: Sofocle nu a trebuit să inventeze polaritatea dintre rege şi ţapul ispăşitor (polaritate pe care tragedia o situează chiar în sânul personajului oedipian). Ea era înscrisă în practica religioasă şi în gândirea socială a grecilor. Poetul i-a conferit doar o nouă semnificaţie, făcând din ea simbolul omului şi al ambiguităţii sale fundamentale. Dacă Sofocle alege cuplul turannos-pharmakos pentru a ilustra ceea ce am numit tema răsturnării, este pentru că în opoziţia lor aceste două personaje apar simetrice şi în anumite privinţe interschimbabile. Şi unul şi celălalt se prezintă ca nişte indivizi responsabili de salvarea colectivă a grupului. La

Homer şi la Hesiod, persoana regelui, descendent din Zeus, este cea de care depinde fecunditatea pământuluia turmelor, a femeilor. Dacă el se arată, în măreția sa de suveran, amumon ireproşabil, totul prosperă în cetatea sa; dacă se rătăceşte, întreg oraşul plăteşte pentru greşeala unuia singur. Cronide face să recadă asupra tuturor nenorocirea, limos şi loimos, foametea şi ciuma împreună: bărbații mor, femeile nu mai nasc copii, pământul rămâne sterp, turmele nu se mai înmulțesc. Astfel, când flagelul divin se abate asupra unui popor, soluția normală este sacrificarea regelui. Dacă el e stăpânul fecundității şi aceasta seacă, înseamnă că puterea sa de suveran s-a inversat în oarecare măsură; justiția sa s-a transformat în crimă, virtutea sa – în pângărire, cel mai bun (arislos) a devenit cel mai rău (kakistos). Legendele lui Lycurg, Afhama. s, Oinoclos implică astfel, pentru a alunga loirnos-ul, lapidarea regelui, condamnarea sa la moarte rituală sau, în lipsa acesteia, sacrificarea fiului său. Dar se întâmplă şi ca unui membru al comunității să i se delege misiunea de a-şi asuma acest rol odios, de suveran pe dos. Regele se descarcă asupra unui individ care este ca imaginea sa răsturnată a tot ceea ce imaginea sa poate comporta ca negativ. Acesta este pharmakos: dublu al regelui, dar răsturnat, asemeni suveranilor de carnaval care sunt încoronați pe durata unei sărbători, când ordinea este dată peste cap şi ierarhiile sociale inversate: interdictele sexuale sunt ridicate, furtul devine licit, sclavii iau locul stăpânilor, femeile îşi schimbă hainele cu bărbații; tronul trebuie să fie atunci ocupat de cel mai rău, cel mai urât, cel mai ridicol, cel mai criminal. Dar eând serbarea s-a terminat, contra-regele este expulzat sau condamnat la moarte, luând cu sine întreaga dezordine pe care o încarnează şi de care purifică totodată comunitatea.„ Tot ceea ce reuneşte aici Vernant se aplică nu numai la Oedip şi regilor africani, ci şi la nenumărate alte rituri, fiindcă este în joc operația reală a violentei. Ar fi de ajuns să admitem mecanismul unanimității împotriva victimei ispăşitoare pentru a înțelege că nu avem de-a face aici cu nişte construcții gratuite ale superstiției religioase, lată de ce nu trebuie să interpretăm rolul lui Sofocle ca pe o dotare nouă, un supliment de sens, ci, dimpotrivă, ca pe o sărăcire, ca pe deconstrucția parțială a unui sens întotdeauna mitic, atât în psihologia şi sociologia contemporană, cât şi în miturile de altădată. Poetul nu „conferă„ nici o „semnificație nouă” țapului ispăşitor regal, el se apropie de sursa universală a semnificațiilor.

În spatele pharmakos-uafrican, ca şi în spatele mitului lui Oedip, se află jocul unei violențe reale, al unei violențe reciproce încununate de uciderea

unanimă a victimei ispăşitoare. Pretutindeni, sau aproape pretutindeni, riturile de înscăunare şi de întinerire precum şi, în anumite cazuri, moartea reală şi definitivă a monarhului sunt însoțite de simulacre de luptă între două facțiuni. Aceste înfruntări rituale şi uneori participarea întregului popor evocă într-o manieră foarte netă divizările de tot felul şi agitația haotică cărora doar mecaismul victimei ispăşitoare a reuşit să le pună capăt. Dacă violența împotriva victimei ispăşitoare serveşte drept model universal este pentru că ea a restaurat cu adevărat pacea şi unitatea. Numai eficacitatea socială a acestei violențe colective poate da seama de un proiect politico-ritual care constă nu doar în a repeta neîncetat procesul, ci şi în a lua victima ispăşitoare ca arbitru al tuturor conflictelor, a face din ea o veritabilă încarnare a oricărei suveranități.

În numeroase cazuri, succesiunea la tron comportă o luptă rituală între fiu şi tată, sau între fiii înşişi. Iată cum descrie Luc de Heusch acest conflict:

La nioartea suveranului începe un război de succesiune, un război al cărui caracter ritual nu poate fi subestimat. Prinții trebuie să facă de asemenea uz de puternice poțiuni magice pentru a-şi elimina frații concurenți.

La baza acestei competiții regale magice la populația nkole se găseşte tema fraților duşmani. În jurul pretendenților se organizează partide şi supraviețuitorul va fi cel admis la succesiune.

Este imposibil, am arătat mai sus, să distingem ritualul de propria sa dezintegrare în istoric, în realitatea unui conflict ale cărui peripeții nu sunt reglate de model. Această indistincție este ea însăşi revelatoare. Ritul nu rămâne viu decât dacă el canalizează într-o direcție determinată conflictele politice şi sociale reale. El nu rămâne rit, pe de altă parte, decât dacă menține expresia conflictuală în forme riguros determinate.

Pretutindeni unde beneficiem de descrieri suficient de detaliate ale riturilor de întinerire, constatăm că şi ele reproduc scenariul mai mult sau mai puțin transfigurat al crizei sacrificiale şi al violenței fondatoare. Ele sunt față de ansamblul regalității ceea ce este microcosmosul față de macrocosmos. Riturile regale Incwala, în Swaziland, au făcut obiectul unor observații deosebit de complete.1

La începutul riturilor, regele se retrage în adăpostul său sacru; el înghite numeroase droguri malefice şi comite incestul cu o soră clasificatoare. Toate acestea vizează să sporească silwane-umonarhului, termen care se traduce prin „a fi ca o fiară sălbatică”. Fără a fi rezervat regelui, silwanecaracterizează persoana regală într-o manieră esențială. Silwane-

uregelui este întotdeauna superior chiar şi s; 7wa/2e-ului celui mai valoros dintre războinicii săi.

În timpul acestei perioade pregătitoare, poporul psalmodiază simemo, un cântec care exprimă ura/ață de rege şi dorința de a-1 expulza. Din când în când, regele, mai sălbatic ca niciodată, îşi face apariția. Goliciunea sa şi vopseaua neagră cu care este acoperit simbolizează sfidarea. Are loc atunci un simulacru de luptă între popor şi clanul regal; miza bătăliei este regele însuşi. Întăriți şi ei de poțiuni magice şi plini de silwane, deşi într-o mai mică măsură decât şeful lor, războinicii înarmați încercuiesc reşedința sacră. Ei caută, se pare, să pună mâna pe rege, pe care anturajul său încearcă să-1 rețină.

În cursul riturilor – pe care nu le rezumăm aici decât parțial – are loc de asemenea o execuție simbolică a regelui, prin intermediul unei vaci căreia încarnarea violentă îi comunică silwane-său şi pe care o transformă în „taur furios" atingând-o cu bagheta sa. Ca în sacrificiul dinka, războinicii se aruncă toți împreună şi neînarmați asupra animalului pe care trebuie să-1 ucidă în pumni.

În timpul ceremoniei, distanța dintre rege, anturajul său, războinici şi ansamblul poporului este temporar anulată; această pierdere a diferențelor nu are nimic dintr-o „fraternizare"; ea se suprapune peste violența care-i cuprinde pe toți participanții. T. O. Beidelman defineşte această parte a riturilor ca pe o dissolving ofdistinctions? Victor Turner, la rândul său, descrie Incwala ca pe un play of kingship în sensul shakespearian al expresiei.

Ceremonia declanşează un mecanism de excitație mereu creseândă, un dinamism care se hrăneşte cu forțele pe care le pune în joc, forțe pentru

1 T. O. Beidelman, „Swazi Royal Ritual", Africa XXXVI (1966), pp. 373-405. Cook, P. A. W., „The InqwalaCeremony of the Swazi", Bantu StodiesIV, 1930, pp. 205-210.

— Gh, M., RituulsofRebellioninSouth-East Africa, Manchester, 1954.

— Kuper, H., „A Ritual of Kingship among the Swazi", Africa XIV, 1944, pp. 230-256.

— Kuper. H., The Swazi: a South African Kingdom, New York, 1964.

— Norbeck, E., „African Rituals of Conflict", American Anthropohgist, LXV, 1963, pp. 1254-1279.

2 Op. cit., p. 39l, n. 1.

Care regele apare inițial drept victimă, apoi ca stăpân absolut. La început cvasi-sacrificat el însuşi, regele oficiază apoi în rituri care fac din el sacrificatorul prin excelență. Această dualitate de roluri nu trebuie să ne mire; ea confirmă asimilarea victimei ispăşitoare în jocul violenței în totalitatea sa. Chiar când e victimă, regele este în final stăpânul acestui joc şi poate interveni în orice punct de pe parcursul său; toate rolurile îi aparțin; nu există nimic în^metamorfozele violenței, oricare ar fi sensul în care ele se efectuează, care să-i fie străin.

În punctul culminant al conflictului dintre războinici şi rege, acesta din urmă, retras încă o dată în adăpostul său, iese din nou cu o ploscă pe pare o aruncă în scutul unuia dintre asediatori. După care toți se dispersează. Informatorii lui H. Kuper i-au afirmat că, în timp de război, războinicul care loveşte plosca va fi chemat să moară. Etnologul ne sugerează să vedem în acest războinic, singurul care este lovit, un fel de țap ispăşitor național; ceea ce e totuna cu a recunoaşte în el un dublu al regelui, care moare simbolic în locul său, ca altădată vaca.

Incwala începe în momentul în care un an se încheie, şi se încheie cu începutul unui nou an. Există o corespondență între criza pe care ritul o comemorează şi sfârşitul unui ciclu temporal. Ritul se supune unor ritmuri naturale pe care nu trebuie să le considerăm ca fiind primele chiar acolo unde ele preced, în aparență, o violență pe care miturile şi riturile au ca funcție să o deghizeze, să o deturneze şi să o evacueze. La sfârşitul ceremoniilor, este aprins un foc mare în care sunt arse impuritățile acumulate în timpul riturilor şi de-a lungul întregului an care s-a scurs. O întreagă simbolică a curățării şi a purificării însoțeşte etapele cruciale.

Pentru a înțelege incestul regal, trebuie să-1 replasăm într-un context ritual care este identic cu instituția monarhică însăşi. Trebuie să recunoaştem în rege un viitor sacrificat, adică un înlocuitor al victimei ispăşitoare. Incestul nu joacă deci decât un rol relativ secundar. El este menit să întărească eficacitatea sacrificiului. El este ininteligibil fără sacrificiu, în vreme ce sacrificiul este inteligibil fără el, într-o referință directă la violența colectivă spontană.

În forme foarte derivate, se poate întâmpla, desigur, ca sacrificiul să dispară complet, în timp ce incestul sau simbolismul incestuos persistă. Nu trebuie să conchidem că sacrificiul este secundar în raport cu incestul, că incestul poate şi trebuie să se interpreteze fără medierea sacrificiului.

Trebuie să tragem concluzia că principalii interesați sunt atât de îndepărtați, de acum înainte, de origine, încât îşi privesc propriile rituri cu aceiaşi ochi ca şi observatorii – suntem tentați să spunem voyeur-ii – occidentali. Incestul se perpetuează tocmai datorită ciudățeniei sale. În naufragiul ritual care, într-un sens, nu este deloc naufragiu, fiindcă el prelungeşte şi adânceşte ignoranța originară, incestul este singurul care supraviețuieşte; ne mai amintim încă de el în timp ce restul este uitat. Ne aflăm în stadiul folcloric şi turistic al monarhiei africane. Etnologia modernă, la rândul ei, a izolat aproape întotdeauna incestul de contextul său; ea nu reuşeşte să-1 înțeleagă pentru că vede în el o realitate autonomă, o enormitate atât de mare încât ar trebui să aibă o semnificație în sine, fără nici o referință la ceea ce-1 înconjoară. Psihanaliza persistă în această eroare; putem spune chiar că ea îi reprezintă expresia supremă. Transgresiunea incestuoasă îi conferă regelui caracterul său regal, dar nu este ea însăşi regală decât pentru că pretinde moartea vinovatului, pentru că evocă victima originară. Acest adevăr este deosebit de vizibil de îndată ce ne întoarcem spre un gen de excepție remarcabilă în sânul societăților care cer incestul regal. Această excepție constă pur şi simplu într-un refuz formal şi absolut al incestului regal. Am putea crede că acest refuz se reduce la regula generală, adică la simpla interdicție a incestului, fără nici o excepție. Dar nu e aşa. In această societate, incestul regal nu este respins doar în sensul în care ar fi în majoritatea societăților, ci se iau împotriva lui precauții extraordinare. Anturajul monarhului îndepărtează de el rudele apropiate, i se dau să bea poțiuni care nu mai sunt fortifiante, ci depresive. Aceasta înseamnă că în jurul tronului pluteşte acelaşi parfum de incest ca şi în monarhiile din vecinătate.1 Măsurile speciale împotriva incestului nu se justifică decât dacă regele rămâne „Triburile nioka îi impun şefului abstinența pentru restul vieții. El trebuie să renunțe la toate soțiile sale, e pus să poarte o teacă peniană de care va trebui să nu se mai despartă şi este obligat să absoarbă droguri depresive. La populația njumba din Kasai, „femeia şef„; sau prima femeie a şefului, este cea care trebuie să ia medicamente atât de eficiente încât ele provoacă nu numai o sterilitate radicală, ci şi suprimarea completă a ciclului. Caracterul excesiv al acestor obiceiuri se explică în lumina conflictului dintre tradiția incestului regal şi voința de a nu admite o breşă în interdictul exogamic. Într-adevăr, populația pende manifestă o intoleranță absolută față de incestul şefilor. Un şef a fost demis din funcțiunile sale pentru că, fiind vraci, îngrijise un abces la

stinghie al surorii sale: „Ai văzut goliciunea surorii tale – i s-a spus – nu mai poţi să ne fii şef.„„ L. Makarius, op. cit, p.'671. Asupra populaţiei pende, vezi Sousberghe, L., „Etuispeniens ou gaines de chastete chez Ies ba-Pende”, Africa, XXIV, 1954; „Structures de parente et d'alliance d'apres Ies formules Pende”, Memoires de 1'Acadernie royule des sciences coloniale* belges, voi. IV, fase. 1, 1951, Bruxelles, 1955.

M deosebit de expus acestui gen de transgresiune. Putem deci admite că definiţia fundamentală a regalităţii rămâne aceeaşi în toate cazurile. Chiar şi în societatea care exclude în mod formal incestul, regele înlocuieşte o victimă originară care este considerată a fi violat regulile exogamiei. Ca succesor şi moştenitor al acestei victime, regele rămâne deosebit de predispus la incest. Ne aşteptăm să regăsim în copie toate calităţile originalului.

Regula generală, interdictul absolut al incestului, este aici reafirmată, dar într-o manieră atât de specială încât se cuvine să vedem în ea mai întâi o excepţie a excepţiei şi să interpretăm refuzul incestului în cadrul culturilor care îl pretind. Întrebarea esenţială este aceasta: de ce repetiţia unui incest invariabil atribuit expulzatului originar, strămoşului sau eroului mitic fondator este considerată când extrem de favorabilă, când extrem de nocivă, şi asta în societăţi învecinate? O contradicţie atât de formală în comunităţi ale căror perspective religioase – în afara incestului regal – rămân foarte apropiate unele de altele sfidează, în aparenţă, orice efort de interpretare raţională.

Să notăm mai întâi că prezenţa unei teme religioase ca incestul regal într-o arie culturală de întindere considerabilă presupune prezenţa anumitor „influenţe” în sensul tradiţional al termenului. Tema incestului nu poate fi „originară” în fiecare din aceste culturi. Acest lucru este incontestabil. Înseamnă atunci că ipoteza noastră generală a încetat să mai fie aplicabilă?

Afirmăm că violenţa fondatoare este matricea tuturor semnificaţiilor mitice şi rituale. Aceasta nu poate fi adevărat, literalmente, decât în ipoteza, unei violenţe ca să spunem aşa absolute, perfecte şi deplin spontane, care constituie un caz limită. Între această originalitate perfectă şi, la cealaltă extremă, repetiţia perfectă a ritului, putem presupune o gamă practic infinită de experienţe colective intermediare. Prezenţa pe un teritoriu extins a temelor religioase şi culturale comune nu exclude câtuşi de puţin, pe plan local, o experienţă veritabilă a violenţei fondatoare, la nivelul acestor forme intermediare, dotate, pe plan mitic şi religios, cu o putere creatoare reală dar

limitată. Ne putem astfel explica de ce există atâtea remanieri ale aceloraşi mituri şi aceloraşi culte, atâtea variante locale, atâtea naşteri diverse ale aceloraşi zei în atâtea oraşe diferite.

Se cuvine să notăm, pe de altă parte, că elaborarea mitică şi rituală, deşi susceptibilă în detaliu de variații infinite, nu poate să nu se învârtă în jurul câtorva mari teme, printre care incestul. De îndată ce tindem să vedem într-un individ izolat responsabilul crizei sacrificiale, adică al întregii diferențe pierdute, suntem dispuşi să-1 definim pe acest individ ca distrugător al acestor reguli fundamentale care sunt regulile matrimoniale, în alți termeni, ca fiind esențialmente „incestuos”. Tema expulzatului incestuos nu este universală, dar figurează în culturi absolut independente unele de altele. Faptul că ea poate să apară spontan în locuri foarte diferite nu este incompatibil cu ideea unei difuzări culturale într-o zonă foarte extinsă.

Ipoteza victimei ispăşitoare ne permite să definim nu unul, ci o mie de termeni medii între pasivitatea şi continuitatea prea absolută a tezelor difuzioniste pe de o parte şi, pe de altă parte, discontinuitatea în egală măsură prea absolută a oricărui formalism modern. Ea nu exclude împrumuturile de la o cultură mamă, dar le conferă elementelor împrumutate un anumit grad de autonomie, în cultura fiică, ce ne va permite să interpretăm contradicția ciudată pe care tocmai am constatat-o între exigența absolută şi interdicția formală a unui aceluiaşi incest, vizibil perceput, în două culturi foarte învecinate, ca fiind foarte direct asociat cu persoana regală. Tema incestului nu încetează să fie interpretată şi reinterpretată la nivelul experiențelor locale.

Gândirea rituală înțelege să repete mecanismul fondator. Unanimitatea care ordonează, pacifică, reconciliază urmează întotdeauna contrariului său, adică paroxismului unei violențe care divizează, nivelează şi distruge. Trecerea de la violența nocivă la acest bine suprem reprezentat de ordine şi de pace este cvasi-instantanee; cele două fețe opuse ale experienței primordiale sunt imediat juxtapuse; comunitatea redevine unanimă în sânul unei scurte şi înspăimântătoare „uniuni a contrariilor”. Nu există deci rit sacrificial care să nu încorporeze anumite forme de violență, care să nu-şi însuşească anumite semnificații foarte direct asociate mai curând crizei sacrificiale, decât vindecării sale. Incestul este un exemplu. În sistemele care îl pretind, incestul regal este perceput ca făcând parte din procesul salvator şi în consecință ca trebuind să fie reprodus. Nu există aici nimic care să nu fie perfect inteligibil.

Dar ritul are drept funcție esențială, chiar unică, să evite întoarcerea la criza sacrificială. Incestul ține de criza sacrificială; el poate chiar să o semnifice oblic în întregime, când se aplică victimei ispăşitoare. Gândirea rituală poate deci refuza să vadă în incest un factor de salvare colectivă, chiar atunci când acest incest este asociat cu victima ispăşitoare. Ea continuă să vadă în incest actul malefic prin excelență, cel care riscă să arunce comunitatea în violența contagioasă, chiar dacă el este înfăptuit de urmaşul şi reprezentantul victimei originare.

Incestul este una cu răul pe care trebuie să-1 prevină. Dar se fac eforturi pentru a preveni acest rău prin repetarea unei vindecări care este inextricabil amestecată cu paroxismul răului. Gândirea rituală se află confruntată cu o problemă insolubilă de decupaj, sau mai curând cu o problemă a cărei soluție comportă în mod necesar o doză de arbitrar. Gândirea rituală este mult mai dispusă decât noi să admită că binele şi răul nu sunt decât două aspecte ale unei aceleiaşi realități, dar ea nu poate admite acest lucru până la capăt: chiar în rit, mai puțin diferențiat decât orice alt mod al culturii umane, diferența trebuie să fie prezentă, ritul nu este acolo decât pentru a restaura şi consolida diferența, după cumplita ei ştergere din timpul crizei. Diferența dintre violență şi non-violență nu are nimic arbitrar sau imaginar, dar oamenii fac întotdeauna, cel puțin parțial, o diferențiere în sânul violenței. Iată de ce ritul este posibil. Ritul alege o anumită formă de violență ca fiind „bună”, aparent necesară unității comunității, față de o altă violență care rămâne „rea”, pentru că este asimilată cu proasta reciprocitate. Ritul poate deci alege anumite forme de incest ca fiind „bune”, incestul regal, de exemplu, față de alte forme care rămân „rele”. El poate de asemenea decide că toate formele de incest rămân rele, poate refuza, adică, să admită măcar incestul regal printre acțiunile sale dacă nu propriu-zis sacrificiale, cel puțin susceptibile să contribuie la eficacitatea sacrificială a persoanei regale.

Dată fiind importanța fundamentală pe care o are metamorfoza violenței malefice pentru întreaga comunitate umană şi neputința, deopotrivă, fundamentală, a oricărei comunități de a pătrunde secretul acestei metamorfoze, oamenii sunt destinați ritului, iar ritul nu poate să nu se prezinte sub forme în acelaşi timp analoge şi foarte diferite.

Faptul că gândirea rituală, în fața incestului regal, poate să adopte două soluții diametral opuse pornind de la aceleaşi date inițiale, indică foarte bine caracterul totodată arbitrar şi fundamental al diferenței între violența

malefică şi violența benefică, sacrificială. În fiecare cultură, în spatele soluției adoptate, se află soluția inversă. Pretutindeni unde este cerut, incestul, chiar şi cel regal, nu rămâne mai puțin malefic, deoarece el atrage o pedeapsă şi justifică sacrificarea regelui. Pretutindeni unde este interzis, dimpotrivă, incestul regal nu este mai puțin asociat cu beneficul, fiindcă el rămâne inseparabil de violența care aduce oamenilor salvarea.

În ciuda semnificațiilor sale opuse, incestul nu este doar un simplu pion care ar putea ocupa orice poziție pe un eşichier structural. El nu este un fleac pe care snobismul şi moda îl pot adăuga sau, dimpotrivă, elimina din compozițiile lor succesive. Nu trebuie nici să-1 dedramatizăm complet cu un structuralism pur formal, nici să facem din el sensul sensului, o dată cu psihanaliza.

Freudismul ortodox este cel mai vulnerabil pe planul antropologiei generale. Nu există o lectură psihanalitică a incestului regal sau chiar a mitului oedipian. Nu există o lectură a raporturilor uimitoare dintre monarhiile africane şi mitul lui Oedip. Există indexul genial al lui Freud întors spre paricid şi incest, şi nimic altceva de atunci. În loc să constate neputința psihanalizei pe un teren care o priveşte atât de îndeaproape, majoritatea cercetătorilor, chiar şi cei care îi sunt ostili, îi abandonează tacit tot ceea ce are mai mult sau mai puțin legătură cu tema incestului. Nimeni nu poate evoca problema incestului regal, în epoca noastră, fără să-şi ridice politicos pălăria în direcția lui Freud. Or, psihanaliza nu a spus niciodată nimic şi nici nu poate spune ceva decisiv în privința incestului regal, nimic care să ne poată satisface setea de înțelegere, nimic care să amintească de Freud în momentele sale cele mai bune.

Absența aproape completă a temei incestului în cultura occidentală la sfârşitul secolului al XlX-lea i-a sugerat lui Freud că întreaga cultură umană este structurată de dorința universală şi universal refulată de a comite incestul matern. Prezența incestului în mitologia primitivă şi în ritualuri este. interpretată ca o strălucită confirmare a acestei ipoteze. Dar psihanaliza nu a reuşit niciodată să arate cum şi de ce absența incestului într-o cultură determinată ar însemna exact acelaşi lucru ca şi prezența sa îp altele o mie. Freud, fără îndoială, se înşela, dar avea adesea dreptate să se înşele, pe când cei care-i proclamă eroarea se înşeală adesea în dreptatea lor.

Freud presimțea în spatele paricidului şi incestului din mitul oedipian ceva esențial pentru întreaga cultură umană. În contextul cultural în care îşi crea opera, el era aproape în mod fatal constrâns să creadă că deține în crimele

atribuite victimei ispăşitoare dorința ascunsă a tuturor oamenilor, cheia întregii conduite umane. Anumite mărturii culturale ale epocii sale se lasă mai mult sau mai puțin decriptate în lumina unei anumite absențe, care poate fi parțial definită ca aceea a paricidului şi a incestului. În privința miturilor şi religiilor nu-i putem atribui psihanalizei nici un succes comparabil cu acesta, fie el parțial şi limitat. Ce pot disimula paricidul şi incestul când apar în plină zi? Un paricid şi un incest şi mai bine ascunse? Am admite bucuros această ipoteză, dar nu există nimic în ea care să poată clarifica celelalte teme ale mitului sau chiar ale incestului însuşi când acesta se prezintă sub o formă reală, într-un cadru ritual.'

Atâta timp cât nici o lectură nu reuşeşte să facă ceea ce psihanaliza nu face, pretențiile acesteia din urmă ne pot orbi. Totuşi, o dată ce am reuşit să strecurăm sub incestul mitului şi ritualului un alt fundament ascuns decât fundamentul freudian, un fundament totodată foarte apropiat şi foarte îndepărtat de fundamentul freudian, şi când vedem cum se clarifică teme asupra cărora psihanaliza nu a aruncat niciodată nici cea mai mică lumină, trebuie să ne întrebăm dacă teoria sa nu e pe cale să se epuizeze.

În monarhiile africane, ca şi în mitul lui Oedip, incestul, matern sau nu, nu este un dat ireductibil, absolut prim. El este o aluzie descifrabilă la orice altceva decât la el însuşi, asemeni paricidului, asemeni oricărei crime, oricărei perversiuni, oricărei forme de bestialitate şi de monstruozitate de care miturile sunt pline. Toate aceste teme şi câteva altele deghizează şi disimulează nediferențierea violentă mai curând decât o desemnează; această nediferențiere violentă este cea care constituie adevărata esență refulată a mitului, care nu este esențialmente dorință ci teroare, teroare de violența absolută. Cine va nega că dincolo de dorință, şi mai puternică decât ea, singura capabilă să o reducă la tăcere şi să o învingă, se află această teroare fără nume?

' Cea mai favorabilă ipotezelor psihanalitice ar fi desigur o absență completă a oricărei referințe la paricid şi la incest în corpus-ul mitic şi ritual al întregii planete. Fără această absență, iarăşi vedem cum s-ar putea acomoda psihanaliza cu o prezență de asemenea constantă, cu o referință perpetuă la paricid şi-la incest. Adevărul nu are nimic de-a face cu aceste două extreme. Paricidul figurează în aceeaşi măsură, sau aproape, ca şi alte transgresiuni criminale. La fel se întâmplă şi cu incestul. Printre diversele moduri ale acestuia din urmă, incestul matern va juca cel mult rolul de primus inter pares, cu excepția cazului în care ar fi el însuşi distanțat de

relația incestuoasă cu sora sau cu oricare altă rudă, dar nu suficient de departe, nu destul de sistematic, pentru a putea repera aici o festă pe care ne-ar juca-o „inconştientul”. Oricum am privi lucrurile, psihanaliza se găseşte în situația puțin ridicolă a partidului totalitar care se prezintă la alegeri, scontând pe 99,8 sau 0,3 la sută din voturi şi se trezeşte a doua zi „în balotaj”, obligată, adică, la „alianțe” şi manevre tactice care sunt contrarii propriilor sale principii.

La capătul unei anchete statistice privitoare la violența dintre cei apropiați într-un număr mare de mituri „de tip oedipian”, situate strategic în cincizeci de culturi, mai mult sau mai puțin egal repartizate în sânul celor şase mari religii culturale definite de Murdock, Clyde Kluckhohn trage concluziile următoare: „Teza care face din antagonismul dintre cei apropiați un motiv mitic esențial se sprijină pe argumente excelente, cea care priveşte violența fizică dintre aceleaşi rude poate fi şi ea susținută. Dar nici motivul paricidului, nici regicidul Lordului Raglan nu pot fi apărate literal fără o bună doză de interpretare trasă de păr.” „Recurrent Themes în Myth and Mythmaking”, în Myth and Mythmaking, Henry A. Murray ed. (Boston, 1968). Nu acordăm desigur acestor statistici decât o importanță foarte relativă.

Paricidul şi incestul generalizate reprezintă sfârşitul absolut al crizei sacrificiale; paricidul şi incestullimitate la un singur individ constituie masca pe jumătate transparentă a aceleiaşi crize escamotate în întregime, pentru că este în întregime aruncată asupra victimei ispăşitoare. Fundamentul ascuns al miturilor nu este sexualitatea. Sexualitatea nu este un adevărat fundament, fiindcă ea e dezvăluită. Sexualitatea face parte din fundament în măsura în care ea contestă violența şi-i furnizează o mie de ocazii să se dezlănțuie. Asemeni fenomenelor naturale, sexualitatea este realmente prezentă în mituri; ea joacă aici chiar un rol mai important decât natura, dar nu mai decisiv, pentru că ea este cea care vine în prim plan, |n paricid şi în incest, asociată cu o violență pur individuală, pentru a furniza un iiltim ecran reciprocității interminabile a violenței, amenințării absolute care ar distruge umanitatea dacă omul nu ar fi protejat de victima ispăşitoare, adică de ignoranță.

Ideea că temele mitologice acoperă teama oamenilor în fața fenomenelor nature a cedat locul, în secolul al XX-lea, ideii că aceleaşi teme acoperă teama oamenilor în fața adevărului pur sexual şi „incestuos” al dorințelor lor. Cele două ipoteze sunt mitice; ele se situează în prelungirea mitului şi îi

continuă opera, ca toate celelalte teze propuse până acum, pentru că ele disimulează, încă o dată, ceea ce mitul a disimulat dintotdeauna. Nu trebuie totuşi să punem cele două teze pe acelaşi plan. Freud este „mai puțin” mitic decât predecesorii săi; viața sexuală este mai angajată în violența umană decât tunetul sau cutremurele, mai aproape de fundamentul ascuns al oricărei elaborări mitice. Sexualitatea „goală”, „pură” este în continuitate cu violența; ea constituie deci în acelaşi timp ultima mască cu. care se acoperă aceasta şi începutul revelației sale. Este adevărat şi din punct de vedere istoric: perioadele de „eliberare sexuală” preced adesea o dezlănțuire violentă, lucru valabil chiar şi în opera lui Freud. Dinamismul acestei opere tinde să depăşească pan-sexualismul inițial spre analiza ambiguă din Totem şi tabu, precum şi spre concepte ca instinctul de moarte. Putem deci vedea în Freud o etapă spre dezvăluirea unui refulat mai esențial decât al său şi spre care el tinde obscur, violența absolută disimulată încă de anumite forme de ignoranță tot sacrificiale.

V Dionysos în aproape toate societățile există sărbători care păstrează multă vreme un caracter ritual. Observatorul modern vede în aceasta mai ales transgresiunea interdictelor. Promiscuitatea sexuală este tolerată, uneori cerută. În anumite societăți, ea poate merge până la incestul generalizat.

Trebuie să înscriem transgresiunea în cadrul mai amplu al unei ştergeri generale a diferențelor: ierarhiile familiale şi sociale sunt temporar suprimate sau inversate. Copiii nu mai ascultă de părinți, servitorii de stăpâni, vasalii de seniori. Tema diferenței abolite sau inversate se regăseşte în acompaniamentul estetic al sărbătorii, în amestecul de culori discordante, în recursul la travesti, în prezența nebunilor cu hainele lor tărcate şi inepțiile lor perpetue. În timpul sărbătorii, împerecherile contra naturii, întâlnirile cele mai imprevizibile sunt provizoriu tolerate şi încurajate.

Ştergerea diferențelor, cum e de aşteptat, este adesea asociată cu violența şi conflictul. Inferiorii îşi insultă superiorii; diversele grupuri ale societății îşi denunță reciproc aspectele ridicole şi răutatea. Dezordinile şi contestația se înmulțesc. În numeroase cazuri, tema rivalității ostile nu apare dccât sub forma jocurilor, concursurilor, competițiilor sportive mai mult sau mai puțin ritualizate. Pretutindeni încetează munca, oamenii se abandonează unui consum excesiv şi chiar unei risipe colective de alimente adunate timp de luni întregi.

Nu ne putem îndoi că sărbătoarea constituie o comemorare a crizei sacrificiale. Poate părea ciudat că oamenii îşi amintesc cu bucurie de o

experiență atât de îngrozitoare, dar acest mister este uşor de interpretat. Elementele propriu-zis festive, cele care ne frapează cel mai mult şi care slârşesc de altminteri prin a domina sărbătoarea, singurele care mai rămân, la capătul evoluției sale, sunt rațiunea sa de a fi. Sărbătoarea propriu-zisă nu este decât o pregătire pentru sacrificiul care-i marchează totodată paroxismul şi sfârşitul. Roger Caillois a notat că o teorie a sărbătorii ar trebui să se articuleze pe o teorie a sacrificiului.1 Dacă criza diferențelor şi violența reciprocă pot face obiectul unei comemorări vesele, este pentru că apar ca antecedentul obligatoriu al rezolvării cathartice la care ele ajung. Caracterul benefic al unanimității fondatoare tinde să se întoarcă spre trecut, să coloreze tot mai mult aspectele malefice'ale crizei al cărei sens este atunci inversat. Nedifcrcnțierea violentă dobândeşte o conotație favorabilă care va face din ea, în final, ceea ce numim o sărbătoare.

Am întâlnit deja anumite interpretări de acelaşi gen şi ele se pot înscrie, cel puțin parțial, în cadrul sărbătorii. Incestul ritual, de exemplu, sfârşeşte prin a dobândi o valoare benefică aparent aproape independentă de sacrificiu. În unele societăți, aristocrații şi chiar meşteşugarii recurg la el mai mult sau mai puțin pe ascuns pentru că el le „poartă noroc”, pentru a se pregăti în special pentru o acțiune dificilă. Riturile asociate cu înscăunarea şi cu întinerirea monarhilor africani au adesea un caracter care le apropie de sărbătoare. Invers, în anumite sărbători în care suveranul veritabil nu este direct implicat, găsim totuşi un rege temporar, uneori un „rege al nebunilor” care nu este, nici el, decât o victimă în instanță de sacrificiu. La sfârşitul sărbătorii, el sau reprezentantul său va fi sacrificat: suveranitatea, reală sau iluzorie, durabilă sau temporară, se înrădăcinează întotdeauna într-o interpretare a violenței fondatoare centrată pe victima ispăşitoare.

Funcția sărbătorii nu este diferită de cea a celorlalte rituri sacrificiale. Este vorba, aşa cum bine a înțeles Durkheim, de a însufleți şi a reînnoi ordinea culturală prin repetarea experienței fondatoare, reproduеând o origine care este percepută drept sursa întregii vitalități şi fecundități; în acel moment, de fapt, unitatea comunității este cea mai strânsă, iar teama de a recădea în violența interminabilă este cea mai intensă.

Ordinea culturală le apare primitivilor ca un bun fragil şi prețios pe care este important să-1 păstreze şi să-1 fortifice, şi nicidecum să-1 respingă, să-1 modifice sau chiar să-1 facă mai suplu. În spatele sărbătorii nu există deci, față de „tabuuri”, nici scepticismul, nici resentimentul care ne caracterizează pe noi şi pe care le proiectăm asupra gândirii religioase

primitive. Faimoasa releasc oftensions, eterna relaxare, prăjitura cu frişca a psiho-sociologiei contemporane nu surprinde, şi încă într-o manieră

1 L'Homme et le Sucre (Pdr'ia, 1950), p. 127.

imperfectă, decât un singur aspect al acţiunii rituale, într-un spirit complet străin de cel al ritului originar.

Sărbătoarea se bazează pe o interpretare a jqcului violenţei care presupune continuitatea dintre criza sacrificială şi rezolvarea sa. Inseparabilă, de acum înainte, de deznodământul său favorabil, criza însăşi devine un motiv de bucurie. Dar această interpretare nu este singura posibilă. Am văzut deja, în cazul incestului regal, că meditaţia religioasă asupra raporturilor dintre criză şi rezolvarea sa poate lua două direcţii opuse: poate lovi când continuitatea, când discontinuitatea. Aceste două interpretări sunt ambele parţial adevărate şi parţial false. Fapt c că există realmente o anume continuitate şi o anume discontinuitate între criză şi violenţa fondatoare. Gândirea religioasă poate să adopte una din cele două soluţii şi să se cramponeze de ea, prin urmare, cu încăpăţânarc, chiar dacă, la început, puţin a lipsit să nu se îndrepte spre cealaltă.

Putem presupune, aproape a priori, că a doua alegere va fi cea a anumitor societăţi. Alături de sărbătoare, aşa cum am evocat-o, trebuie deci să existe şi o anti-sărbătoare: în loc să fie. precedate de o perioadă de licenţă şi de relaxare, riturile de expulzare sacrificială încununează o perioadă de austeritate extremă, o întărire a rigorii în respectarea interdictelor; comunitatea va lua, în acel moment, precauţii extraordinare pentru a evita recăderea în violenţa reciprocă.

În realitate, exact asta putem observa. Unele societăţi-posedă ritualuri totodată foarte asemănătoare cu sărbătoarea – aceeaşi periodicitate, întrerupere a activităţilor normale şi, bineînţeles, rituri de expulzare sacrificială – şi în acelaşi timp atât de diferite îneât constituie pe planul interpretării etnologice o enigmă comparabilă cu aceea a incestului regal care e când pretins, când, dimpotrivă, refuzat. Departe de a fi temporar slăbite, interdictele culturale sunt aici întărite.

Riturile Incwala swazi corespund, în multe privinţe, definiţiei anti-sărbătorii. Pe toată durata lor, raporturile sexuale cele mai legitime sunt interzise. Până şi petrecerea dimineţii în pat este interzisa. Indivizii trebuie să evite contactele fizice, chiar şi cu ei înşişi, dacă se poate spune aşa. Ei nu trebuie să se spele, să se scarpine în cap etc. O ameninţare iminentă de contagiune impură, adică de violenţă, apasă asupra tuturor fiinţelor.

Cântecele şi ţipetele sunt interzise. Copiii care fac prea mult zgomot când se joacă sunt certaţi.

În Creanga de aur, Frazer dă un bun exemplu de anti-sărbătoare. cel din Cape Coast de pe Coasta de Aur. Timp de patru săptămâni, tam-tam-urile şi puştile tac. Nu e tolerată vorbăria. Dacă intervine un dezacord, dacă este ridicat tonul discuţiei, adversarii vin în faţa şefului care le impune tuturor, fără distincţie, amenzi usturătoare. Pentru a se evita certurile provocate de turmele pierdute, animalele abandonate aparţin oricui le găseşte; adevăratul proprietar nu poate depune plângere.

Toate aceste măsuri, e limpede, sunt menite să prevină ameninţarea unui conflict violent. Frazer nu face nici o interpretare, dar intuiţia sa de etnolog, superioară vederilor sale teoretice, îl determină să situeze acest gen de fenomen alături de sărbătoare. Logica anti-sărbătorii nu este mai puţin evidentă decât cea a sărbătorii. Este vorba de a reproduce efectele benefice ale unanimităţii violente evitând în acelaşi timp etapele cumplite care o precedă şi care, de astă. dată, sunt rememorate într-un mod negativ. Oricare ar fi intervalul de timp care se scurge între cele două rituri purificatoare, este clar că pericolul unei explozii violente sporeşte pe măsură ce ne îndepărtăm de primul şi ne apropiem de al doilea. Impurităţile se acumulează: în perioada care precede imediat celebrarea ritului, perioadă care este oricum asociată cu criza sacrificială, nu se poate evolua decât cu o extraordinară prudenţă; comunitatea se autopercepe ca un veritabil depozit de muniţii. Saturnala s-a schimbat în contrariul său, bachanala a devenit post, dar ritul nu şi-a modificat scopul.

Dincolo de sărbătoare şi de anti-sărbătoare trebuie să existe, şi există, „mituri” care corespund unei interpretări mai complexe, mai nuanţate a raportului dintre criză şi instaurarea ordinii; inteipretarea ţine cont şi de continuitate şi de discontinuitate. Cel puţin în unele cazuri, bifurcaţia constituie, poate, un fenomen tardiv legat de îndepărtarea de violenţa esenţială, deci de o elaborare mitică mai aprofundată; observatorul modern îmbrăţişează această diferenţiere, căci ea merge în sensul propriilor sale prejudecăţi; în anumite cazuri, el o agravează sau este în întregime responsabil de ea.

Ignorăm adevărata natură a sărbătorii pentru că evenimentele situate în spatele ritului devin tot mai puţin vizibile; adevăratul obiect se pierde; accesoriul domină esenţialul. Unitatea ritului tinde atunci să se descompună în perspective univoce şi opuse. În momentul în care gândirea religioasă

ajunge la o ignoranță apropiată de a noastră, ritul dobândeşte o specificitate considerată de noi esențială şi originară, în timp ce în realitate ea este târzie şi derivată. Ascetismul şi mortificările ne par tot ce poate fi mai opus sărbătorii, în timp ce au aceeaşi origine şi se alia adesea în echilibru „dialectic” acolo unde ritul rămânc viu. Cu cât riturile se îndepărtează de funcția lor veritabilă, cu atât ele se disting unele de altele; cu atât ele tind să devină obiectul unor comentarii scolastice destinate să le diferențieze tot mai mult. Descrierile ştiințifice urmează în mod necesar aceeaşi direcție.

Lumea modernă nu mai ignoră, în special de la Frazer încoace, că anumite sărbători implicau altădată sacrificii umane; suntem departe, totuşi, de a bănui că toate trăsăturile distinctive ale acestui obicei şi nenumăratele variații pe care le presupune țin direct sau indirect de o violență colectivă şi fondatoare, de un linşaj eliberator. Nu este totuşi greu de demonstrat că aşa se întâmplă chiar şi acolo unde orice ucidere sacrificială a dispărut. Această dispariție poate lăsa să subziste alte rituri al căror caracter este uşor de arătat, riturile de exorcizare. În multe cazuri, aceste rituri se situează în paroxismul sărbătorii, care este şi stTrşitul său. Aceasta înseamnă că ele ocupă în sărbătoare însuşi locul sacrificiului şi, acolo unde nu îi sunt în mod direct asociate, constatăm fără nici o dificultate că ele joacă acelaşi rol ca şi el; putem deci afirma că îl înlocuiesc.

Cum se alungă diavolul sau spiritele rele? Se scot țipete, se agită furios brațele; se face un marc zgomot de arme sau de ustensile de bucătărie, se dau în gol lovituri de băț. Nimic nu este mai natural, în aparență, decât să alungi diavolul cu lovituri de mătură, când eşti destul de stupid să crezi că există. Înțeleptul modern, emancipatul frazerian constată că superstiția asimilează spiritul rău cu un animal care va fugi, dacă reuşim să-1 speriem. Raționalismul nu-şi pune întrebări asupra obiceiurilor care îi par cu atât mai transparente cu cât el le refuză orice alt sens decât unul derizoriu.

În cazul de față, ca şi în multe altele, înțelegerea satisfăcută şi credința că „c foarte natural” ar putea disimula ceea ce este mai interesant. Actul de exorcism este o violență perpetuată, în principiu, împotriva diavolului sau asociaților săi. În anumite sărbători, această violență terminală este precedată de simulacre de luptă între exorciştii înşişi. Regăsim aici o secvență foarte asemănătoare aceleia din numeroase rituri sacrificialc: sacrificarea este precedată de dispute rituale, de conflicte mai mult sau mai puțin reale sau simulate între sacrificatori. Fenomenul trebuie să țină, în orice caz, de acelaşi tip de explicație.

Într-un exemplu menționat de Frazer, tinerii satului merg din casă în casă pentru a practica exorcismul în fiecare dintre ele separat. Expediția începe printr-o ceartă privind locuința care trebuie mai întâi vizitată. (Ca bun pozitivist, Frazer are grijă să nu omită nici măcar detaliile pe care teoriile sale sunt cel mai puțin capabile să le explice. Fie şi numai pentru asta, el ar merita recunoştința noastră.) Cearta preliminară imită criza sacrificială: sacrificiul sau exorcismul care urmează acestei dispute imită violența unanimă care, în realitate, se grefează imediat pe violența reciprocă, nedistingându-se de fapt de aceasta decât prin efectele sale miraculoase.

De îndată ce cearta încetează, se obține unanimitatea, este momentul victimei ispăşitoare, deci al ritului. Cearta are ca obiect ritul însuşi, cu alte cuvinte alegerea victimei care trebuie expulzată. În timpul crizei, în realitate, este vorba ca fiecare să aibă ultimul cuvânt al violenței, reducându-1 la tăcere pe adversarul cel mai direct; fiecare doreşte să dea lovitura decisivă, cea care nu va mai fi urmată de o alta şi care, astfel, va servi drept model ritului.

Unele texte greceşti vorbesc vag de un sacrificiu – uman – pe care o comunitate oarecare, oraşul, armata a decis să îl ofere unui zeu. Interesații sunt de acord asupra principiului sacrificiului, dar nu se înțeleg asupra alegerii victimei. Pentru a pricepe despre ce este vorba, interpretul trebuie să inverseze ordinea evenimentelor; violența vine mai întâi, şi ea este fără motiv. Explicația sacrificială vine mai apoi; ea este cu adevărat sacrificială în sensul că disimulează lipsa de motiv a violenței, clementul propriu-zis insuportabil al violenței. Explicația sacrificială este înrădăcinată în violența terminală, în violența care se vădeşte a fi, în final, sacrificială, pentru că ea pune capăt disputei. Putem vorbi aici de o elaborare mitică minimală. Crima colectivă care restaurează ordinea proiectează retrospectiv un cadru ritual din cele mai sumare asupra dorinței sălbatice de a se masacra unii pe alții, care a pus stăpânire pe membrii unui grup. Crima devine sacrificiu; conflictul confuz, care o precede devine dispută rituală în privința celei mai bune victime, cea pe care o pretinde pietatea credincioşilor sau către care înclină divinitatea. Nu este vorba, de fapt, decât de a răspunde la întrebarea: „Cine va sacrifica pe cine?”

Cearta privind prima locuință care trebuie exorcizată disimulează ceva analog, adică întregul proces al crizei şi rezolvarea sa violentă. Exorcismul nu este decât ultima verigă a unui lanț de represalii.

După ce s-au abandonat violenței reciproce, participanții lovesc împreună în gol. Devine aici manifest un adevăr comun desigur tuturor riturilor, dar niciodată atât de frapant ca în acest tip de exorcism. Violența rituală nu suscită nici un adversar, ea nu mai are în față nici un antagonist. Câtă vreme vor da toți împreună nişte lovituri la care nimeni, şi pe bună dreptate, nu va replica, exorciştii nu vor reîncepe să şi le aplice unii altora, cel puțin nu „de-adcvăratelea". Ritul îşi. dezvăluie aici originea şi funcția. Unanimitatea refăcută grație mecanismului victimei ispăşitoare nu trebuie să se destrame. Comunitatea înțelege să rămână unită împotriva „spiritelor rele", fidelă, adică, hotărârii sale de a nu recădea în antagonismul interminabil. Ritul subliniază şi întăreşte această hotărâre. Gândireareligioasă se întoarce neîncetat la minunea minunilor, la acel ultim cuvânt al violenței care vine atât de târziu şi care se plăteşte atât de scump, cel mai adesea, încât apare în ochii oamenilor ca fiind lucrul cel mai demn de păstrat, amintit, comemorat, repetat şi reanimat în nenumărate feluri, pentru a preveni orice recădere din violența transcendentă în violența dialogică, în violența care nu mai e „un amuzament", în violența care divizează şi distruge.

Ipoteza noastră generală asupra crizei sacrificiale şi unanimității violente clarifică, aşa cum se vede, mai multe aspecte ale sărbătorii rămase până în zilele noastre relativ obscure. Iar sărbătoarea, în schimb, confirmă puterea explicativă a acestei ipoteze. Se cuvine să notăm, totuşi, că orbirea modernă în privința sărbătorii şi ritului în general nu face dccât să prelungească şi să sprijine o evoluție care este cea a religiosului însuşi. Pe măsură ce aspectele rituale se estompează, sărbătoarea se limitează din ce în ce mai mult la această generoasă permisiune de destindere pe care atâția observatori moderni au decis să o vadă în ca. Pierderea treptată a ritului şi ignoranța tot mai adâncă sunt unul şi acelaşi lucru. Dezagregarea miturilor şi a ritualurilor, adică a gândirii religioase în ansamblul său, nu este provocată de o apariție a adevărului gol-goluț, ci de o nouă criză sacrificială.

În spatele aparențelor vesele şi fraterne ale sărbătorii deritualizate, privată de orice referință la victima ispăşitoare şi la unitatea pe care ea 6 reface, nu mai există în realitate alt model dccât criza sacrificială şi violența reciprocă. Iată de ce adevărații artişti, în zilele noastre, presimt tragedia în spatele insipidității sărbătorii transformate în vacanță perpetuă, în spatele promisiunilor utopice ale unui „univers al recreării". Cu cât vacanțele sunt mai fade, anemice, vulgare, cu atât ghicim în ele spaima. şi monstrul care se ascund în interiorul lor. Tema vacanțelor care încep prost, spontan

redescoperită, dar deja tratată în altă parte sub forme diferite, domină opera cinematografică a lui Fellini.

Sărbătoarea care sfârşeşte prost nu este doar o temă estetică decadentă, bogată în paradoxuri seducătoare, ea se află la orizontul real al oricărei „decadenţe”. Pentru a ne convinge de aceasta, e suficient să constatăm ce se întâmplă cu sărbătoarea în societăţi fără îndoială bolnave, cum e cea a populaţiei yanomamo, aflată permanent în război sau, şi mai grav, în culturi în plină descompunere violentă, ca aceea a populaţiei kaingang. Sărbătoarea şi-a pierdut toate caracteristicile rituale şi sfârşeşte prost în sensul că ea se întoarce la originile sale violente; în loc să ţină în şah violenţa, ea amorsează un nou ciclu de răzbunare. Ea nu mai este o frână, ci aliata forţelor malefice, printr-un proces de inversare analog celui pe care l-am observat în cazul sacrificiului şi al cărui obiect l-ar putea face toate riturile:

Viitoarele victime erau invitate la o sărbătoare, li se clădea să bea şi apoi erau masacrate. Populaţia kaingang asocia întotdeauna ideea de sărbătoare cu disputele şi crimele; indivizii ştiau de fiecare dată că îşi riscă viaţa, dar nu refuzau niciodată o invitaţie, în cursul sărbătorii care aduna la petrecere o mare parte a tribului, ai fi putut crede că legăturile de înrudire s-ar fi reînnoit şi întărit, că sentimentele de bunăvoinţă încercate de oameni unii faţă de alţii s-ar fi dezvoltat în atmosfera călduroasă generată de reuniune.

Aşa se şi petreceau lucrurile uneori, dar sărbătorile kaingang erau la fel de frecvent marcate de certuri şi violenţă ca şi de mărturii de afecţiune şi solidaritate. Bărbaţii şi femeile se îmbătau; bărbaţii se lăudau cu faptele lor sângeroase în faţa copiilor lor. Ei se lăudau cu wnikayu-ul (hybcis) lor; se plimbau cu un aer arogant, îşi agitau lăncile şi ciomegele şi făceau să şuiere aerul cu aceste arme; îşi enumerau zgomotos triumfurile trecute şi-şi anunţau viitoarele crime. În excitaţia şi beţia creseânde, ei se întoarceau spre vecinii lor şi căutau ceartă, fie pentru că-i bănuiau că le-ar fi posedat nevestele, fie, dimpotrivă, pentru că ei erau aceia care posedaseră nevestele altora şi se credeau ţinta urii lor.

Folclorul kaingang abundă în istorii despre sărbători care se termină în masacre şi expresia „a pregăti sicriul pentru cineva” are un sens suficient de sinistru pentru ca să ne lipsim de comentarii.1

Cunoştinţele noastre generale despre sărbătoare ne vor permite să abordăm lectura unui al doilea mit grec, cel al lui Dionysos, prin intermediul unei a doua tragedii, Bachantele. Această nouă analiză o va repeta parţial pe cea a

mitului oedipian. Ea va permite să ne verificăm ipoteza de bază despre jocul violenței, îi va preciza unele aspecte şi ne va orienta spre alte probleme.

Bachanala este o sărbătoare în sensul definit în paginile precedente; regăsim în ea toate trăsăturile esențiale pe care tocmai le-am enumerat. Bachantele se prezintă mai întâi ca o bachanală rituală. Poetul tragic subliniază ştergerea diferențelor; zeul ridică barierele dintre oameni, atât pe cele ale bogăției, cât şi pe cele ale sexului, vârstci etc. Toți sunt chemați

Jungle Pcople, pp. 56-57.

La cultul lui Dionysos; în coruri, bătrânii se amestecă împreună cu oamenii tineri, femeile sunt egale cu bărbații.

Bachanala lui Euripide este cea a femeilor Tebei. După ce şi-a implantat cultul în Asia, Dionysos se întoarce în oraşul natal, sub înfățişarea unui tânăr discipol care exercită asupra majorității bărbaților şi femeilor o stranie putere de seducție. Adevărate posedate de zeu, mătuşa sa Agave, verişoara sa Ino şi toate femeile Tcbei îşi abandonează căminul pentru a vagabonda pe Kiteron, celebrând acolo prima bachanala.

Inițial idilică, rătăcirea bachantelor se transformă repede într-un coşmar sângeros. Femeile dezlănțuite se aruncă de-a valma asupra bărbaților şi animalelor. Numai Penteu, regele Tebei şi fiul Agavei, rezistă; el se încăpățânează să nege divinitatea vărului său. Ca Tiresias şi Creon în Oedip rege, Penteu vine din afară şi, înainte de-a ceda derivei universale, el defineşte lucid situația:

Am fost plecat din Theba şi la-ntoarcere găsesc oraşul molipsit de-un râu ciudat. * „Răul ciudat” este evident criza sacrificială, ea se propagă cu o rapiditate fulgerătoare, sugerând victimelor sale acte nesăbuite, lovind deopotrivă ființele care i se abandonează, pe cele care îi cedează, din prudență sau din oportunism, aşa cum fac cei doi bătrâni şi, în fine, pe singurul care încearcă să-i spună nu, nefericitul Penteu. Fie că indivizii i se dau debunăvoie, fie că-i rezistă, violența este sigură că triumfă.

De-a lungul întregii acțiuni tragice, spiritul bahic nu se distinge de contagiunea malefică. Penteu îşi respinge bunicul care încearcă să-1 antreneze în strania sărbătoare: „Să nu m-atingi cu mâna, du-te să te dai bachantelor.”* Izbucnirea dionisiacă reprezintă ruina instituțiilor, prăbuşirea ordinii culturale care ne este limpede semnalată, în paroxismul acțiunii, de distrugerea palatului regal. In zadar se încearcă dominarea zeului. Penteu se străduieşte să-1 închidă pe tânărul agitator sub ale cărui trăsături se

disimulează Dionysos, dar în timp ce totul se prăbuşeşte în flăcări, divinitatea iese intactă de sub dărâmături.

Tragedia Bnclmnteloreste mai întâi sărbătoarea care sfârşeşte prost. Şi nu putem să nu fim uimiţi de această evoluţie supărătoare, fiindcă bachanala pe care o contemplăm nu este alta dccât bachanala originară, altfel spus criza sacrificială. Tragedia confirmă lectura pe care tocmai am

* Euripide, Bachuntele, în Alcestu, Mcdeeu, Buchantele, Ciclopul, trad. de Alexandrii Pop, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965, p. 171. (iV.f.) */cfcm.p. (N.t.) făcut-o sărbătorii, deoarece ea readuce sărbătoarea la originile sale violente, la violenţa reciprocă. Înseamnă că Euripide impune mitului şi cultului lui Dionysos un tratament analog celui pe care Sofocle îl impune mitului lui Oedip. El regăseşte simetria conflictuală în spatele semnificaţiilor mitice şi de asemenea, de astă dată, în spatele ritului, care o disimulează cu atât mai mult cu cât nu o desemnează.

Sarcina este cu atât mai uşoară cu cât bachanala perpetuează un aspect esenţial al crizei sacrificiale – ştergerea diferenţelor. La început paşnică, non-diferenţa dionisiacă alunecă rapid spre o nediferenţiere violentă deosebit de puternică. Abolirea diferenţei sexuale, care apare în bachanala rituală ca o sărbătoare a dragostei şi a fraternităţii, se transformă în antagonism în acţiunea tragică. Femeile se îndreaptă spre activităţile cele mai violente ale bărbaţilor, vânătoarea şi războiul. Ele îi fac pe bărbaţi să se ruşineze de moliciunea şi feminitatea lor. Sub trăsăturile unui efeb cu plete, Dionysos în persoană stârneşte dezordinea şi distrugerea. După ce i-a reproşat aspectul efeminat, Penteu însuşi, cuprins de o dorinţă bolnavă, se deghizează în bachantă pentru a merge să le spioneze pe femei pe culmile Kiteronului. Există de asemenea în Bachantcle o pierdere a diferenţei dintre om şi animal, care este întotdeauna legată de violenţă. Bachantelc se aruncă asupra unei turme de vaci pe care le slâşie cu mâinile lor, luându-le drept bărbaţi care le-au tulburat zbenguielile. Penteu, în delirul mâniei, leagă un taur în staulul său, crezând că-1 leagă pe Dionysos însuşi. Agave comite eroarea inversă; când bachantele îl descoperă pe fiul său Penteu, care le spionează, Agave îl ia drept un „leu tânăr” şi este cea dintâi care îl loveşte.

O altă diferenţă care tinde să se şteargă în acţiunea tragică, insurmontabilă, în aparenţă, este diferenţa dintre zeu şi om, dintre Dionysos şi Penteu. Nu există nimic în Dionysos care să nu-şi aibă corespondentul în Penteu. Dionysos este dublu. Pe de o parte, există un Dionyysos definit de menade, paznicul gelos al legalităţii, apărătorul legilor divine şi umane. Pe de altă

parte, există un Dionysos subversiv şi distrugător al acțiunii tragice, cel pe care tocmai l-am definit. Aceeaşi dedublare se regăseşte la Penteu. Regele Tebei ni se prezintă ca un conservator pios, un protector al ordinii tradiționale. În cuvintele corului, dimpotrivă, Penteu apare ca un transgresor, un îndrăzneț necredincios ale cărui acțiuni păgânc atrag asupra Tebei mânia atotputernicului. Şi într-adevăr, Penteu contribuie la dezordinea pe care pretinde că o împiedică. Se transformă el însuşi în bachant, devine un posedat al lui Dionysos, adică al unei violențe care face toate ființele asemănătoare, inclusiv pe „oameni" şi pe „zei", în sânul opoziției celei mai înverşunate şi prin intermediul ei.

Toate trăsăturile distinctive ale fiecărui protagonist sunt cel puțin schițate sau sugerate la cel de alături. Divinitatea lui Dionysos, de exemplu, este dublată de o umanitate secretă pe care o subliniază apariția lui sub trăsăturile unui tânăr efeb. Paralel, umanitatea lui Penteu este dublată, dacă nu de o divinitate, cel puțin de dorința de a deveni zeu, manifestă în pretențiile supraomeneşti care însoțesc abandonarea finală în voia spiritului dionisiac:

Crezi c-aş putea prăpăstiosul Kiteron să-1 port pe umeri şi bachantele cu el? * în extazul dionisiac, orice diferență între zeu şi om tinde să se abolească. Dacă există o voce a ortodoxiei dionisiace în piesă, ea este cea a menadelor lidiene, care se pronunță fără echivoc; frenezia face din orice posedat un alt Dionysos: porniră jocul sfânt şi-1 preamăreau pe lacchos, într-un singur glas, pe Bromios, fecior din Zeus.*

Ni se va spune, bineînțeles, că extazul lui Penteu şi cel al bachantelor tebane ține de un hybris vinovat, în timp ce pentru Dionysos şi menadele sale tonul este cu adevărat divin; chiar şi violența cea mai rea este legitimă, pentru că zeul este zeu, iar omul – om. Este adevărat. Pe planul intrigii generale, diferența dintre zeu şi om nu este niciodată pierdută; ea se afirmă răspicat la începutul şi la sfârşitul tragediei. Lucrurile stau cu totul altfel de-a lungul acțiunii tragice. Toate diferențele se amestecă şi se pierd, inclusiv diferența dintre umanitate şi divinitate.

Inspirația tragică, după cum se vede, tinde spre acelaşi rezultat în Bachantele şi în Oedip rege. Ea dizolvă valorile mitice şi rituale în violența reciprocă. Dezvăluie arbitrarul tuturor diferențelor. Ne antrenează inexorabil spre o problemă decisivă privitoare la mit şi la ordinea culturală în ansamblul său. Sofocle se opreşte înainte de a pune această întrebare şi valorile mitice compromise sunt în final reafirmate. În cazul Bachantelor se

produce acelaşi fenomen. Simetria se afirmă într-un mod atât de implacabil îneât ea dizolvă, am văzut, diferența dintre ora şi zeu. Divinul nu mai este decât o miză între doi rivali:

Euripide, Buchuntele, op. cit., p. 214. (N.t.) * Wem, p.2()(). (N.t.)

Vezi. tu te bucuri când se-adună mulți thebani la poarta ta şi numele ți-1 urcă-n slăvi. şi zeul cred că se desfată-n preamăriri.*

La slârşitul piesei, totuşi, specificitatea divinului este şi ea reafirmată, într-o manieră cumplită. Între atotputernicia lui Dionysos şi slăbiciunea vinovată a lui Penteu, partida, se pare, nu ă fost niciodată egală. Diferența care triumfă vine să acopere simetria tragică. Tragedia ne apare, încă o dată, ca o oscilație între îndrăzneală şi timiditate. În cazul lui Sofocle, numai contradicția dintre simetria acțiunii tragice şi disimetria conținutului mitic ne permite să afirmăm că poetul, conştient sau nu, dă înapoi în fața unei îndrăzneli şi mai mari. În cazul Bachantelor, sunt prezente aceleaşi opoziții textuale şi un acelaşi tip de analiză ne va conduce la aceleaşi concluzii: Euripide, la rândul său, dă înapoi în fața unei îndrăzneli şi mai mari. Dar de astă dată reculul nu este tăcut. Există în numeroase tragedii, prea insistente şi repetate pentru a le putea îndepărta, pasaje care dezvăluie decizia poetului şi care încearcă să o justifice:

Nu e semn de-ntelepciune a te crede înțelept şi a depăşi cu gândul marginile omeneşti. Că e scurt răgazul vieții şi semețul ars de gânduri preamărețe nu culege bucuriile clipitei. După judecata noastră, toate-acestea-s obiceiuri de năuci şi de nătângi.

Inima voastră şi mintea mutați-le cât mai departe de cei răsuciți în ştiința! Fie-vă pururea pildă norodul, smerit, în credințe şi fapte.*

Criticii nu sunt de acord asupra semnificației ultime a unor asemenea pasaje şi o bună parte a dezbaterii moderne despre Euripide s-a ' Euripide, Buchuntelc, op. cit., p. 176. (N.t.)

* Euripide, Bachuntck, op. cit., pp. 179-181. (NA.) învârtit în jurul acestei probleme. Întreaga chestiune, totuşi, este poate falsificată de un postulat comun tuturor interpreților şi care li se pare atât de puțin contestabil îneât renunță să-1 mai formuleze. Acest postulat priveşte natura cunoaşterii în fața căreia dă înapoi poetul tragic. Se subînțelege a priori că nu poate fi vorba de o cunoaştere pe care noi nu o posedăm. Ideca că un poet atât de îndepărtat de „modernitate” cum este Euripide ar putea trece pe lângă un pericol despre care noi nu ştim nimic, că el ar putea bănui existența unui

adevăr care ne scapă în întregime, pare prea ridicolă pentru a fi luată în calcul.

Modernii sunt convinşi că Euripide dă înapoi în faţa scepticismului de care sunt ci înşişi atât de mândri, cel care nu reuşeşte să repereze nici un obiect real în spatele religiosului şi îl declară pur şi simplu „imaginar". Ne gândim întotdeauna că Euripide ezită, din motive de convenienţă morală sau dintr-o simplă prejudecată, să recunoască faptul că religiosul este pur şi simplu o mistificare, o iluzie „consolatoare" sau „represivă", după caz, o „fantasmă".

Intelectualul romantic şi modern se consideră distrugătorul de idoli cel mai irezistibil din istorie. El se întreabă dacă Euripide nu este puţin prea „burghez" ca să merite stima de care tradiţia 1-a considerat întotdeauna demn.

Dar Euripide vorbeşte mai puţin în termeni de „credinţă" religioasă, ca modernii, cât în termeni de limite transgresate şi cunoaştere redutabilă situată dincolo de aceste limite. Se pare că nu avem cu adevărat de-a face cu o alegere inutilă între o „credinţă" şi o „lipsă de credinţă", în egală măsură abstracte. Altceva este în joc aici, mai esenţial decât scepticismul vid în privinţa zeilor. Acest altceva, încă nereperat, nu este mai puţin perfect descifrabil şi în textul însuşi al Bachantclor.

Uciderea lui Penteu se prezintă totodată ca paroxismul şi lichidarea unei crize provocate de zeul însuşi, ca o/. răzbunare" provocată de lipsa de credinţă a tebanilor şi mai ales de propria sa familie. După ce a provocat moartea lui Penteu, zeul alungă din oraş restul familiei. Pacea şi ordinea pot reveni într-o Tebă care va oferi, de acum înainte, noii divinităţi, cultul pecare-1 pretinde.

Crima apare în acelaşi timp ca fructul unei acţiuni divine şi al unei dezlănţuiri spontane. Acţiunea divină se înscrie în cadrul sacrificiului deja ritualizat. Zeul însuşi joaca rolul sacrificatorului; el pregăteşte viitoarea victimă; sacrificiul consimţit de el se suprapune peste răzbunarea care îl va linişti în cele din urmă. Sub pretextul că-i aranjează părul şi costumul, Dionysos atinge ritual capul, mijlocul şi picioarele lui Penteu. Crima însăşi se derulează conform obiceiurilor dionisiace; recunoaştem în ea sparagmos-u ale cărui trăsături distinctive sunt identice cu cele ale mai multor sacrificii evocate deja mai sus:

1) Toate bachantele participă la sacrificiu. Regăsim aici exigenţa unanimităţii, care joacă un rol important în numeroase ritualuri.

2) Nu este utilizată nici o armă; victima este slâşiată cu mâinile goale. Şi aici, spnragmos-ul nu este unic în felul său. Am văzut deja două exemple de năpustiri colective şi fără arme, una în sacrificiul dinka şi cealaltă în timpul procesiunii Incwala swazi, în sacrificarea unei vaci substituite regelui. Am putea cita un mare număr de cazuri analoge. Teza unui Rudolf Otto, potrivit căreia dionisiacul grec constituie ceva absolut singular, nu are nici cel mai mic fundament. Nu există trăsătură a mitului şi a cultului lui Dionysos căreia să nu-i găsim numeroase corespondențe în societățile primitive.

Adaptarea tragică, pentru că face să reapară spontaneitatea în spatele premeditării rituale, chiar dacă nu se detaşează complet de aceasta, ne permite să intuim adevăratul raport dintre rit şi o scenă originară deloc imaginară şi parțial restituită de Euripide. Sfârtccarea victimei vii de către asistența unanimă şi dezarmată îi dezvăluie aici adevărata semnificație. Chiar dacă nu am avea textul tragic care reprezintă scena originară, ne-am putea-o imagina. Nu poate fi vorba aici de o execuție organizată. Totul ne sugerează o mulțime cu intenții inițial paşnice, o masă dezorganizată pe care motive necunoscute, şi a căror cunoaştere nu este cu adevărat necesară, o împing la un grad extrem de isterie colectivă. Această mulțime sfârşeşte prin a se arunca asupra unui individ pe care nimic esențial nu îl sorteşte furiei tuturor, dar care polarizează totuşi, în scurt timp, toate bănuielile, angoasa şi teroarea tovarăşilor săi. Moartea sa violentă procură mulțimii derivativul de care are nevoie spre a-şi regăsi calmul.1

Sparagmos-vd ritual repetă şi imită cu o exactitate scrupuloasă scena linşajului care pune capăt agitației şi dezordinii. Comunitatea vrea să-şi însuşească gesturile care-i aduc salvarea. Ritul încearcă deci să fixexe, în mod paradoxal, spontaneitatea absolută. Aici, ca şi în altă parte, tragedia se situează într-un spațiu intermediar şi ambiguu, între ritual şi modelul spontan pe care acest ritual încearcă să-1 reproducă. Din în privința mulțimii ca ştergere a diferențelor nitji o carte nu este mai sugestivă decât Musse undMitcht, de Elias Canetti.

Perspectiva religiei existente, Dionysos este cel care îl trimite pe Penteu la moarte. Zeul este stăpânul jocului; el pregăteşte îndelung primul sacrificiu, primul său sacrificiu, cel mai cumplit şi mai eficient dintre toate, cel care eliberează cu adevărat comunitatea sfâşiată. Din perspectiva religiei pe cale să se constituie, execuția lui Penteu este o hotărâre spontană pe care nimeni nu o putea prevedea sau organiza.

Violența colectivă pare integral explicată, dar esențialul, care este alegerea arbitrară a victimei şi substituția sacrificială care reconstituie unitatea, rămâne disimulat. Expulzarea propriu-zisă rămâne în umbră şi îşi conservă eficacitatea deoarece ea este cea care îşi structurează propria reprezentare sub forma sacrificiului instituit. Din perspectiva crizei sacrificiale, raporturile între dubluri, Dionysos şi Penteu, sunt reciproce, în dublu sens. Nu există motive pentru ca Dionysos, mai curând decât Penteu, să fie cel care-şi sacrifică tovarăşul. Din perspectiva religiei existente, dimpotrivă, chiar dacă reciprocitatea rămâne subiacentă, dacă sacrilâcatorul şi victima sa rămân dubluri, cel puțin într-o anumită privință, într-o altă privință, mai profundă, aceeaşi reciprocitate este abolită; sensul sacrificiului nu riscă să se inverseze, el este fixat o dată pentru totdeauna; întotdeauna expulzarea a avut deja loc.

Pentru a înțelege ritul, trebuie să-1 raportăm la altceva decât la motivații psihice conştiente sau inconştiente. În ciuda aparențelor, el nu are nimic de-a face cu un sadism gratuit; el nu este orientat spre violență, ci spre ordine şi linişte. Singurul tip de violență pe care caută să-1 reproducă este cel care alungă violența. Nimic mai naiv, în fond, nici mai steril, decât genul de speculații la care psihologismul modern se crede autorizat de caracterul atroce al unui rit ca sparagmos-u

Bachantele confirmă punct cu punct definiția sacrificiului dată mai sus. Şi presimțim deja că ansamblul tezei care leagă mitul şi ritul de unanimitatea fondatoare va primi în tragedia lui Euripide şi în cultul lui Dionysos o confirmare strălucită.

Cititorul neprevenit, cel care nu abordează Bachantele în spiritul lui Nietzsche şi al lui Rudolf Otto, este întotdeauna frapat de caracterul odios al lui Dionysos. De-a lungul acțiunii tragice, zeul rătăceşte prin cetate, semănând în calea sa violența, provocând crima cu arta unui seducător diabolic. Numai donquijotismul masochist al unei lumi atât de protejate de violența esențială cum mai este încă a noastră a putut găsi ceva delectabil în Dionysos-ul din Bachantele. Euripide este în mod evident străin de aceste iluzii care ar fi absolut comice, dacă ar fi mai puțin neliniştitoare.

Zeul nu are o esență proprie în afara violenței. Nu există nici un atribut al său care să nu se lege în mod direct de ca. Dacă Dionysos este asociat cu inspirația profetică, asemeni lui Apollo din Delfi şi din mitul lui Oedip, este pentru că inspirația profetică ține de criza sacrificială. El apare ca divinitatea viei şi a vinului desigur printr-o atenuare a sensului originar care

făcea din el zeul unei beții mai redutabile, furia ucigaşă. Nu există nimic în tradiția dionisiacă veche care să se raporteze la cultura viței de vie sau la fabricarea vinului.1 Singura epifanie majoră a zeului, înaintea concluziei, se confundă cu consecințele cele mai catastrofale ale crizei sacrificiale, simbolizate de distrugerea palatului lui Penteu:

Corifeul

Se zguduie fata pământului! Sfânt e cutremurul., Corul Aaa!

Corifeul

Curând palatul lui Penteu se va surpa clătinat din adânc. Bântuie-n el Dionisos. Bachante. – nchinați-vă!

Corul

Lui ne-nchinăm! 0 Bachantă Iată, zidul de piatră se cască deasupra coloanelor! Sub coperişul acesta Bromios va chiui țipându-şi izbânda.

Dionisos

Aprinde-te fulger, torță de foc! Mistuie-n flăcări > casele lui Penteu.

Corul Aaa!

Altă Bachantă Nu vezi focul? Nu-1 zăreşti? Jur împrejurul mormântului

1 Cf. H. Jeanmaire, D/ony, so. s (Payot, 1951), p. 23.

Sfânt al Semelei arde văpaia rămasă din ziua când a trăsnit-o Zeus cu fulgerul său.

Corifeul

Menade, lăsați să vă cadă, lăsați să vă cadă pe lespezi, tremurătoarele trupuri, că după ce-a prăbuşit în ruină palatul acesta, regele, fiul lui Zeus, vine spre noi.1

Dacă Dionysos încarnează violența cea mai abominabilă, putem considera surprinzător, şi chiar scandalos, faptul că el constituie un obiect de venerație şi de teroare. Naivitatea nu este de partea celor care-şi pun întrebări în această privință, ci de partea celor care nu şi le pun.

Dacă privim ceva mai îndeaproape tipul specific de violență căreia îi este asociat zeul, se conturează un tablou de ansamblu corespunzând foarte exact concluziilor pe care le implică uciderea lui Pentcu, privită în raporturile sale cu sacrificiul dionisiac. Sub numele de Bromios, Zgomotosul, Fremătătorul, Dionysos dirijează nenumărate dezastre care nu au nici o legătură cu furtunile şi cutremurele atât de dragi mitologilor din secolul trecut, dar care pretind întotdeauna, se pare, prezența unei mulțimi pe care teama irațională o îndeamnă la acte extraordinare, cvasi-supranaturalc. Tiresias defineşte în Dionysos zeul mişcărilor panicate, al

terorilor colective care lovesc pe neaşteptate: deseori, chiar mai nainte să ridice lancia, se clatină-ngroziti oştenii care stau înşiruiţi pentru război, cu arma-n mâini.

Această răvăşire vine de la el/Dionisos/.*

Dacă apropiem aceste indicii de toate cele pe care le-am acumulat deja şi de întreaga masă de dovezi care ne vin din alte rituri, nici o îndoială nu este posibilă: Dionysos este zeul linşajului reuşit. Prin urmare, este uşor să înţelegem de ce există un zeu şi de ce acest zeu este adorat. Legitimitatea zeului se recunoaşte nu în faptul că el tulbură pacea, ci prin

Eurip'ide, Bachantele, op. cit., pp. 192-194. (N.t.) * Euripicle, Bachantele, op. cit., p. 175. (N.t.) aceea că restaurează el însuşi pacea pe care a tulburat-o, ceea ce îl justifică u posteriori pentru a fi tulburat-o, acţiunea divină transformându-se în mânic legitimă împotriva unei hybris blasfematorii de care nimic, nici unanimitatea fondatoare, nu o diferenţiază.

Analiza propriu-zis textuală confirmă ipotezele care fac din cultul dionisiac consecinţa unor mari cutremure politice şi sociale. În spatele unei opere ca aceea a lui Erwin Rohde, există o intuiţie incompletă, dar profundă, a realităţii. Argumentele istorice invocate de cei care susţin acest gen de teză sunt desigur discutabile, ca şi cele ale adversarilor lor. În absenţa unor documente noi, metoda istorică tradiţională nu poate decât să bată pasul pe loc. Numai anaiiza comparată a textelor şi a marilor fenomene religioase – prezentă de altminteri şi la Rhode, dar sub o formă încă prea limitată – poate face să avanseze cunoaşterea noastră.1 în spatele unui mit cum e cel din Bachantele, şi în afara oricărui conţinut istoric determinat, putem bănui, şi trebuie postulată, flacăra bruscă a violenţei şi ameninţarea cumplită pe care ea o reprezintă pentru supraviețuirea comunităţii. Ameninţarea va sfârşi prrn a se îndepărta la fel de repede cum a apărut, graţie unui linşaj care reconciliază pe toată lumea, pentru că toată lumea participă la el. Metamorfoza cetăţenilor paşnici în fiare furioase este prea atroce şi trecătoare îneât comunitatea să accepte să se recunoască în ea, îneât ca să întâmpine ca fiind al său chipul straniu şi cumplit, de altminteri de-abia întrezărit. De îndată ce s-a domolit, într-un mod miraculos, furtuna va apărea ca intervenţia divină prin excelenţă. Gelos să se vadă necunoscut sau prea puţin cunoscut, zeul le-a semnalat oamenilor nemulţumirea sa într-un fel cu adevărat divin. După ce a primit ultima victimă, singura pe care a ales-o cu adevărat, în care poate s-a încarnat, el se retrage în tăcere, la fel de favorabil în îndepărtare pe cât a fost de cumplit în proximitate.

Religiosul este deci departe de a fi „inutil”. El dezumanizează violența, îl sustrage pe om violenței sale pentru a-1 proteja de ea, făcând din aceasta o amenințare transcendentă şi întotdeauna prezentă care pretinde să fie domolită prin rituri corespunzătoare, ca şi printr-o conduită modestă şi prudentă. Religiosul eliberează cu adevărat umanitatea, pentru că el îi despovărească pe oameni de bănuielile care i-ar otrăvi dacă şi-ar aminti criza aşa cum s-a desfăşurat ea cu adevărat.

1 E. Rliodc, Psyche, Seclencult und Unterblichkeitsgluubc der yriechen, 1893. În remarcabila sa lucrare Dionysos, Histoire du culte de Bacchus (Payot, 1970), H. Jeanmaire critică teza sociologică. Nu văd prin ce propria sa teză, care insistă asupra aspectelor extatice şi asupra fenomenelor de posesiune, ar fi incompatibilă cu coordonatele fundamentale ale unei gândiri cum e aceea a lui Rhode.

A gândi religios înseamnă a gândi destinul cetății în funcție de aceasta violență care-1 domină pe om cu atât mai implacabil cu cât omul se crede mai capabil să o domine. Înseamnă deci a considera această violență ca fiind supraomenească, pentru a o ține la distanță, pentru a renunța la ea. Când adorația înspăimântată slăbeşte, când diferențele încep să se şteargă, sacrificiile rituale îşi pierd eficacitatea: ele nu mai sunt agreate. Fiecare pretinde că redresează el însuşi situația, dar nimeni nu reuşeşte aceasta: însăşi decăderea transcendenței face să nu mai existe nici cea mai mică diferență între dorința de a salva cetatea şi ambiția cea mai nemăsurată, între pietatea cea mai sinceră şi dorința de a deveni zeu. Fiecare vede în acțiunea rivală fructul unei dorințe nelegiuite. În acel moment se şterge orice diferență între Dionysos şi Penteu. Oamenii se ceartă în privința zeilor şi scepticismul lor se suprapune peste o nouă criză sacrificială care va apărea retrospectiv, în lumina unei noi violențe unanime, ca o nouă intervenție şi o nouă răzbunare a divinității.

Oamenii nu şi-ar putea concepe violența în afara lor, într-o entitate separată, suverană *şi salvatoare, dacă nu ar exista o victimă ispăşitoare, dacă violența însăşi, în oarecare măsură, nu le-ar da un răgaz, care este în acelaşi timp un nou start, începutul unui ciclu ritual după ciclul violenței. Pentru ca violența să sfârşească prin a tăcea, pentru ca să existe un ultim cuvânt al violenței şi el să treacă drept divin, trebuie ca secretul eficacității sale să rămână deplin, trebuie ca mecanismul unanimității să fie mereu ignorat. Religiosul îi protejează pe oameni atâta timp cât fundamentul său ultim nu este dezvăluit. Alungând monstrul din ultimul său ascunziş, riscăm

să-1 dezlănțuim pentru totdeauna.'Risipindu-le ignoranța, riscăm să-i expunem pe oameni la un pericol şi mai mare, îi lipsim de o protecție care este totuna cu necunoaşterea, facem să cedeze ultima frână cu care este înzestrată violența umană. În realitate, criza sacrificială se suprapune peste o cunoaştere care sporeşte pe măsură ce violența reciprocă se adânceşte, dar care nu ajunge niciodată la întregul adevăr; expulzarea sfârşeşte întotdeauna prin a respinge „dincolo" tocmai acest adevăr al violenței, împreună cu violența însăşi. Prin chiar faptul că dezvăluie semnificațiile mitice, opera tragică deschide sub paşii poetului un abis în fața căruia el sfârşeşte întotdeauna prin a da înapoi. Hybris-xcare îl ispiteşte este mai periculos decât cel al tuturor personajelor sale; el ține de o cunoaştere care, în contextul oricărei religii antice sau primitive, precum şi al oricărei gândiri filosofice şi moderne, nu poate fi presimțită, dacă nu percepută, decât ca infinit distructivă. Există aici deci un interdict sub regimul căruia ne aflăm noi înşine şi pe care gândirea modernă este departe de a-1 fi violat. Faptul că el este aproape în mod deschis desemnat de

Euripide ne arată că interdictul, în această operă tragică, este supus unei zguduiri excepționale:

Nu cugeta niciodată şi nu făptui mai presus de datini şi legi! Uşor este birul de-a li te-nchina şi de-a sluji cu tărie, oricum ar fi, rânduiala divină statornicită de veacuri şi veacuri, păstrată mereu pe potriva tiparelor Firii.*

*'/, în cazul lui Dionysos, ca şi în cel al lui Oedip, elaborarea mitică, elementul transfigurator se reduce la reorganizarea unor anumite date care aparțin cu adevărat fenomenelor colective situate în spatele mitului şi care nu ar avea nimic mitic daca nu ar fi toate în mod egal repartizate între toți participanții, dacă reciprocitatea violenței ar fi respectată. Şi într-un caz şi în celălalt, reciprocitatea pierdută face loc diferenței, iar diferența esențială îl desparte de acum înainte pe zeu, sau pe eroul mitic, care polarizează toată violența, de comunitatea care nu reține din participarea sa la criză – în afara unei violențe pur rituale şi sacrificiale – decât contagiunea pasivă – ciuma din mitul lui Ocdip – sau non-di-ferența fraternă – bachanala lui Dionysos.

Toate elementele care intră în compoziția mitului sunt împrumutate din realitatea crizei; nimic nu este adăugat, nimic nu este înlăturat; nu intervine nici o manipulare conştientă. Elaborarea mitică este un proces inconştient fondat pe victima ispăşitoare cu prețul adevărului violenței; acest adevăr nu este „refulat", ci detaşat de om şi divinizat.

Inspirația tragică dizolvă diferențele fictive în violența, reciprocă; ea demistifică dubla iluzie a unei divinități violente şi a unei comunități inocente. Caracterul mixt al corurilor la sărbătorile lui Dionysos şi permisiunea de a bea vin acordată temporar femeilor dezvăluie o beție şi mai cumplită. Inspirația tragică „demistifică" bachanala; ea distruge, în consecință, baza ignoranței pe care se sprijină ce e mai bun în rit. Ritul nu este orientat spre violență, ci spre pace. Demistificarea tragică face să

* Euripide, Bnchuntcle. op. cit., p. 210. (N.t.) apară bachanala ca pură frenezie, abandon în voia violenței. Demisti-ficarea tragică este ca însăşi violentă, pentru că slăbeşte în mod necesar riturile şi le face „să sfârşească prost"; departe de a acționa în sensul păcii şi al înțelegerii universale, cum îşi imaginează o lume oarbă la rolul violenței în societățile umane, demistificarea antireligioasă este la fel de ambiguă ca şi religia însăşi; dacă ea combate un anume tip de violență, este pentru a alimenta întotdeauna un altul, fără îndoială mai cumplit. Spre deosebire de moderni, Euripide presimte această ambiguitate; iată de ce el nu avansează niciodată într-o direcție fără a reveni mai apoi asupra deciziei sale şi a se îndrepta spre cealaltă; el oscilează între „îndrăzneală" şi „timiditate". Astfel, el apare când ca apărătorul, când ca denunțătorul bachanalci. În descrierile statice de la început, în îndemnurile celor doi bătrâni în favoarea lui Dionysos, bachanala este prezentată într-o lumină favorabilă. Euripide parc preocupat să apere cultul împotriva celor care asociază non diferența dionisiacă cu promiscuitatea şi cu violența. Bachantcle sunt descrise ca nişte modele de decență şi blân-dețe. Bănuielile fațade cultul zeului sunt respinse cu indignare.

Aceste proteste sunt foarte ciudate, fiindcă ele sunt de îndată dezmințite de evenimente. Aşa cum remarca Mărie Delcourt-Curvers în introducerea sa la piesă, ne întrebăm „ce semnificație a vrut să dea poetul dezlănțuirilor lui Agave şi ale tovarăşelor sale, la început de o inocență aproape ridicolă, apoi neliniştitoare, şi în final ucigaşe. Astfel îneât, după ce ne-am îndoit că ar exista o problemă a Bachantelor, ne simțim din nou preocupați de ea şi incapabili să o „rezolvăm„„.

Chiar dacă provine din violență şi rămâne impregnat de violență, ritul este orientat spre pace; numai el, de fapt, încearcă în mod activ să promoveze armonia între membrii comunității. Euripide ar vrea să salveze ritul de la naufragiul în care criza sacrificială şi inspirația tragică antrenează toate valorile religioase. Dar acest efort este dinainte condamnat; inspirația

tragică este mai puternică dccât intențiile formale ale poetului; o dată ce sacrificialul şi non-sacrificialul sunt amestecate – cele două picături de sânge ale Gorgonei – nici o voință umană nu este în stare să le separe.

Nu ar exista o „problemă” a Bachantelor dacă Euripide ar avea acces din plin la originea violentă, la jocul complet al violenței, la unanimitatea fondatoare păstrată de rit, pierdută în reciprocitatea violentă, regăsită în mecanismul victimei ispăşitoare. El ne-ar arăta atunci că latura bună şi latura rea a bachanalci corespund celor doi versanți care se întind de o parte şi de alta a violenței fondatoare. Aceleaşi ființe sunt capabile să se sfâşie în criza sacrificială şi să trăiască apoi, ca şi înainte, în armonia relativă a ordinii rituale.

De asemenea, nu ar exista o problemă a Buchantclor dacă Euripide ar putea să adopte perspectiva religiei primitive, să revină cu adevărat la sacru, să le smulgă oamenilor violența şi să o divinizeze complet. Iarăşi, nu ar exista o problemă a Bachantelor dacă Euripide şi-ar putea stabiliza gândirea pe unul din palierele intermediare între aceste două spluții extreme, între schema religioasă care îi transferă divinității întregul joc al violenței şi adevărul întreg care le-ar restitui tuturor oamenilor acelaşi joc.

În sistemul nostru intermediar, opoziția între divizarea violentă şi armonia paşnică, diferența care ar trebui să se etaleze în timp, în ordinea diacronică, se vede convertită în diferență sincronică. Intrăm în universul „bunilor” şi „răilor”, singurul care ne este cu adevărat familiar.

Putem nota că această schemă este schițată în Bachantele, sau cel puțin că toate elementele necesare dezvoltării sale sunt prezente, în ideea unei „revolte păgâne” împotriva zeului, în dedublarea cortegiului divin în bachanala acceptată, cea^a menadelor lidiene, şi în bachanala neacceptată, cea a femeilor Tebei. În sânul acțiunii tragice, totuşi, se şterge orice distincție între un entuziasm dionisiac „bun” şi unul „rău”, între o „posesiune” care ar fi recompensa credincioşilor şi o „posesiune” care ar fi pedeapsa celor răi. De-abia este schițat partajul maniheist între buni şi răi, că se şi prăbuşeşte.

Acest partaj, trebuie remarcat, este identic cu vânarea victimei ispăşitoare care se continuă în câmpul cultural şi ideologic mult timp după ce a încetat pe culmile Kiteronului. *

A rezolva „problema Bachantelor” ar însemna a găsi un sistem de diferențiere care nu s-ar dezintegra la o simplă privire şi care ar permite să se afirme coerența piesei, literară, psihologică, morală etc. Un asemenea

sistem s-ar baza, încă o dată, pe o violență arbitrară. Elementul fondator, în Bachantcle, nu este exhumat, ci puternic zdruncinat. Nu „psihologia” lui Euripide este cea care constituie determinantul ultim al incoerențelor tragediei, al oscilațiilor sale între „îndrăzneală” şi „timiditate”, ci zdruncinarea de care vorbim, adevărul violenței, pe care Euripide nu vrea, nu poate să-1 perceapă, dar care rămâne prea aproape pentru a nu perturba toate diferențele, pentru a nu multiplica posibilitățile de sens, interzicându-le să se fixeze.

Tragedia nu reuşeşte să-şi găsească echilibrul nicăieri, ea nu are un loc unde să se poată instala. De aici provine incoerența sa fecundă, față de coerența sterilă a atâtor scheme intelectuale şi estetice ireproşabile. Nu

Ttrebuie deci să încercăm să „rezolvăm” problema Bachantelor, după cum nu trebuie să încercăm să rezolvăm opoziția între simetria acțiunii tragice şi asimetria mesajului mitic în Ocdip rege. Este vorba în fond de una şi aceeaşi problemă. În loc să reducem tragedia la mica noastră coerență mediocră şi fără interes, trebuie să examinăm falia logică pe care ea o acuză pentru a pătrunde în slârşit în interiorul mitului şi a descoperi cum este el constituit. Trebuie să extindem problema Bachantelor la dimensiunile întregii culturi, religioasă şi nereligioasă, primitivă şi occidentală; problema este cea a originii violente, niciodată reperată, reperabilă astăzi în dezintegrarea rapidă a ultimelor practici sacrificiale ale culturii occidentale.

Trebuie de asemenea să ne punem întrebări asupra preponderenței femeilor în cultul lui Dionysos. Fără să revenim la ceea ce am spus deja, ne putem întreba dacă atribuirea uciderii lui Penteu femeilor şi furia ucigaşă care caracterizează elementul feminin de-a lungul bachanalei originare, adică al crizei sacrificiale, nu sunt la fel de mincinoase ca şi bachanala idilică şi pastorală care precede, ca şi excursiile câmpeneşti pe muntele Kiteron.

Cei doi protagonişti sunt de sex masculin, dar în spatele lor nu mai există decât temei şi bătrâni. Furia homicidă este reală, în criză, dar ea ar trebui să se propage în întreaga comunitate; violența tuturor împotriva victimei ispăşitoare nu ar putea fi în mod exclusiv cea a femeilor. Avem motive să ne întrebăm dacă preponderența femeilor nu constituie o deplasare mitică secundară, o sustragere a violenței nu a oamenilor în general, de astă dată, ci a adulților de sex masculin, adică a celor care au cea mai mare nevoie să se elibereze de amintirea crizei, fiindcă ei sunt, evident, principalii, dacă nu singurii responsabili. Pe de altă parte, ei, şi numai ei, sunt cei care riscă să antreneze din nou comunitatea în violența reciprocă.

Putem deci postula o substituție mitică a sexului masculin prin sexul feminin sub raportul violenței. Aceasta nu înseamnă că stabilirea femeilor pe muntele Kiteron este pur şi simplu inventată. Mitul nu inventează nimic, dar sensul veritabil al acestei migrații colective a femeilor, însoțite de copiii lor, şi poate de bătrâni, ar putea fi trădat atât de demistificarea tragică, cât şi de idealizarea pastorală. Ieşirea în masă din cetate ne este prezentată ca fiind motivată de o inspirație divină, de un entuziasm dionisiac. Această ieşire este legată de criză, dar nu are desigur nimic de-a face cu o procesiune triumfală, şi nici cu o obligație irezistibilă. Trebuie să ne imaginăm aici fuga disperată a tuturor ființelor pe care vârsta sau sexul le împiedică să poarte arme; cei mai slabi lasă câmpul de luptă celor mai puternici, care răspândesc teroarea în interiorul comunității.

Anumite informații furnizate de observația etnologică ne arată că ipoteza de față este plauzibilă. În Yanomamo, The Fierce People (1968), N. A. Chagnon descrie o sărbătoare care reunea mai multe comunități strâns înrudite unele cu altele. În program figurau o serie de dueluri, în principiu amicale şi tradiționale în acea regiune, cu lovituri puternice în piept. În momentul în care înfrângerea iminentă a uneia din cele două echipe făcea probabilă o escaladă ucigaşă, „femeile şi copiii, înțelegând gravitatea situației, se grupau plângând în colțurile cele mai îndepărtate ale caselor, aproape de ieşirile care duceau în afara satului”. Câteva clipe mai târziu, în vreme ce războinicii din cele două tabere, aflați tot în interiorul satului, se pregătesc de luptă şi îşi potrivesc săgețile otrăvite, femeile şi copiii fug în junglă, scoțând țipete ascuțite şi gemete.1 în ce priveşte rolul femeilor în general în religios şi în ordinea culturală, sau mai curând lipsa lor de rol, nimic nu este mai revelator, poate, decât planul unor sate sud-americane, cele ale populației bororo, de exemplu.2 Satul are forma unui cerc aproape perfect, diferit împărțit de subdiviziunile sociale în jumătăți, secțiuni etc. În centru se află casa bărbaților; femeile nu pătrund acolo niciodată. Jocul cultural şi religios se reduce la un sistem complex de du-te-vino rezervat în exclusivitate bărbaților, şi care are drept răscruce universală casa centrală. Femeile locuiesc în casele dimprejur şi nu se mişcă niciodată de acolo. Această imobilitate a femeilor aparține genului de factori care au făcut să se creadă, odinioară, în existența unui „matriarhat”. Ea nu semnifică absolut deloc puterea superioară a femeilor, ci le dezvăluie ca pe nişte spectatoare mai mult sau mai puțin pasive ale unei tragi-comedii la care ele nu participă aproape niciodată. Elegantul dans ritual din perioadele de ordine şi de

linişte trebuie să se reducă la un ansamblu de măsuri menite să evite întâlnirile violente care se produc în perioadele de dezordine, când ansamblul sistemului se defectează. Planul satului bororo concretizează tendința centrifugă a ființelor celor mai slabe, femeile, când centrul s-a transformat în câmp închis pentru violența masculină; această tendință este universală; ea a fost observată de Chagnon, în act, în cursul sărbătorii

1 P.106.

2 Cf. Claude L<§vi-Strauss, Tristcs tropiques (1955), cap. XXII.

„Yanomamo”, şi se lasă ghicită în spatele elementelor neverosimile ale mitului lui Dionysos., Cercul imobil al femeilor, în casele de la periferie, ne duce inevitabil cu gândul la grupurile care se formează într-un loc public, de îndată ce este ceva de văzut, 4n general o încăierare. Dorința de a nu pierde nimic dintr-un spectacol, rămânând în acelaşi timp la o distanță respectuoasă de loviturile care se vor da, îi determină în mod necesar pe spectatori să se aşeze în cerc în jurul scenei care Ie stârneşte curiozitatea. Psihanaliza ne va spune, şi este adevărat, că locuința bărbaților este situată ca un falus în cercul feminin. Dar psihanaliza nu reuşeşte să dea o explicație acestei stări de lucruri. Dincolo de simbolismul sexual, există violența care îi stabileşte elementele şi care, literalmente, se scrie ea însăşi, mai întâi ca ordine culturală, apoi ca sexualitate, situată în spatele acestei ordini, şi, în sfârşit, direct ca violență, situată în spatele tuturor semnificațiilor posibile şi indescifrabilă ea însăşi atâta vreme cât o semnificație oarecare ne-o maschează.

Revenind la Dionysos, să repetăm că prezența femeilor în afara cetății ar putea disimula un eveniment rea] al crizei originare, transfigurat de o elaborare mitică analogă, dar distinctă de aceea pe care am analizat-o deja. Putem presupune un transfer al violenței, paralel cu cel care îl generează pe zeu, dar mai puțin important, o alunecare secundară. Probabil că este vorba aici de o elaborare mitică precoce, avându-şi originea într-o epocă în care divinul nu a şters încă aspectele cele mai violente şi mai neplăcute ale crizei sacrificiale. Comportamentele caracteristice ale crizei nu sunt încă suficient de confuze pentru ca oamenii să accepte să şi le asume.

Deplasarea unui dionisiac încă foarte suspect spre sexul feminin este inseparabilă de o temă care joacă un rol esențial în Bachantelc, aceea a diferenței sexuale pierdute. Printre efectele crizei sacrificiale se numără, am văzut, o anume feminizare a bărbaților, precum şi o anume virilizare a femeilor. Ideii că bărbații se comportă ca femeile şi femeile ca bărbații i se

substituie, în final, ideea că neliniştitoarea agitaţie dionisiacă este aproape în exclusivitate o problemă a femeilor. Ştergerea diferenţei sexuale, ca şi a tuturor celorlalte diferenţe de altminteri, este un fenomen reciproc, şi ca întotdeauna semnificaţia mitică este generată în dauna reciprocităţii. Diferenţele pierdute în criză fac obiectul unei redistribuiri mitice. Elementele simetrice se reorganizează sub o formă asimetrică şi în special sub forma, liniştitoare pentru demnitatea şi autoritatea masculină, a unui cvasi-monopol feminin asupra vertijului dionisiac.

Şi aici, tragedia restituie reciprocitatea pierdută, dar numai parţial; ea nu merge până la a pune în cauză predominanţa feminină în originea dionisiacă. Şi dacă diferenţa sexuală pierdută facilitează alunecarea violenţei spre femeie, ea nu o poate explica în întregime. Asemeni animalului şi copilului, dar într-o mai mică măsură, femeia, datorită slăbiciunii şi marginalităţii sale relative, poate juca un rol sacrificial. Iată de ce ea poate face obiectul unei sacralizări parţiale, în acelaşi timp dorită şi respinsă, disprețuită şi instalată pe un „piedestal". O lectură a mitologiei greceşti şi a tragediei, în special a lui Euripide, atentă la posibilele inversiuni între sexe, ar dezvălui, cu siguranţă, lucruri uimitoare.

VI

De la dorinţa mimetică la dublul monstruos în Bachantele, intervenţia divină e una cu pierderea unanimităţii fondatoare şi alunecarea în violenţa reciprocă. Transcendenţa nu poate recoborî printre oameni decât recăzând în imanenţă, metamorfozându-se într-o seducţie propriu-zis impură. Violenţa (reciprocă) distruge tot ceea ce edificase violenţa (unanimă). În timp ce instituţiile şi interdictele care se bazau pe unanimitatea fondatoare mor, violenţa suverană rătăceşte printre oameni, dar nimeni nu reuşeşte să pună în mod durabil mâna pe ea. Întotdeauna gata, în aparenţă, să se prostitueze cu unii şi cu alţii, zeul sftrşeşte mereu prin a se sustrage, semănând în urma sa ruine. Toţi cei care vo'r să-1 posede sfârşesc prin a se ucide unii pe alţii.

În Oedip rege, conflictul tragic mai angajează încă, sau pare să angajeze, obiecte determinate, tronul Tebci, regina care este totodată mamă şi soţie. În Bachantele, Dionysos şi Penteu nu-şi dispută nimic concret. Rivalitatea priveşte divinitatea însăşi, dar în spatele divinităţii nu există decât violenţă. A rivaliza de la divinitate înseamnă a rivaliza de la nimic: divinitatea nu arc decât o realitate transcendentă, adică o dată ce violenţa este expulzată, o dată ce ea le-a scăpat definitiv oamenilor. Rivalitatea isterică nu generează direct divinitatea: geneza zeului se efectuează prin intermediul violentei

unanime. În măsura în care divinitatea este reală, ea nu este o miză. In măsura în care o luăm drept o miză, această miză este o amăgire care va slârşi prin a scăpa tuturor oamenilor fără excepție.

În ultimă instanță, toți protagoniştii tragici se leagă tocmai de această amăgire. Atâta timp cât un individ oarecare încearcă să încarneze această violență, el provoacă rivalități şi violența rămâne reciprocă. Nu există decât lovituri de dat şi de primit. Este ceea ce constată corul, care înțelege să nu se lase implicat în conflictul tragic.

Trebuie deci să ne ferim să interpretăm acest conflict pornind de la obiectele sale, oricât de prețioasă ni s-ar părea valoarea lor intrinsecă, cea a tronului, de exemplu, sau cea a reginei. Bachantele ne arată că se cuvine să inversăm ordinea obişnuită a fenomenelor în interpretarea rivalității tragice. Există mai întâi obiectul, gândim noi, apoi dorințele care converg independent asupra acestui obiect, şi în fine violența, consecință întâmplătoarc, accidentală, a acestei convergențe. Pe măsură ce avansăm în criza sacrificială, violența devine tot mai manifestă: valoarea intrinsecă a obiectului nu mai este cea care provoacă conflictul, excitând dorințe rivale, violența însăşi valorizează obiectele, inventând pretexte pentru a se dezlănțui mai bine. Ea este cea care, de acum înainte, conduce jocul; ea este divinitatea pe care toți se străduiesc să o domine, dar care îşi bate joc de toți pe rând, Dionysos-ul bachantelor.

În lumina acestei dezvăluiri, până şi stadiile precoce ale crizei sacrificiale se vădesc deja secret dominate de violență. Anumite teme din Oedip rege, de exemplu, mai puțin explicite decât Bachantele sub raportul violenței, dobândesc o semnificație mai radicală din perspectiva pe care o impune a doua tragedie. În întâlnirea dintre Gedip şi Laios la răscruce, nu există la început nici tată, nici rege; nu există decât gestul amenințător al unui necunoscut care stă în calea eroului, există apoi dorința de a lovi, dorința care îl loveşte pe acest necunoscut şi care se îndreaptă, de îndată, spre tron şi soție, adică spre obiectele care aparțin personalului violent. Există, în sfârşit, identificarea celui violent ca tată şi rege. Cu alte cuvinte, violența este cea care valorizează obiectele celui violent. Laios nu este violent pentru că e tată, ci trece drept tată şi rege pentru că e violent. Oare nu asta vrea să spună Heraclit când afirmă: [Violența]* este părintele tuturor, regele tuturor?

Într-un fel, nimic nu este mai banal decât această întâietate a violenței în dorință. Când ne este dat să o observăm, o numim sadism, masochism etc.

Vedem în ea un fenomen patologic, o deviație în raport cu o normă străină violenței, credem că există o dorință normală şi naturală, o dorință neviolcntă de care majoritatea oamenilor nu se îndepărtează niciodată prea mult.

Dacă criza sacrificială este un fenomen universal, putem afirma că aceste vederi sunt eronate. În paroxismul crizei, violența este în acelaşi

(N-t.) în traducerea românească s-a optat pentru varianta „Războiul este părintele.”.

Timp instrumentul, obiectul şi subiectul universal al tuturor dorințelor. Iată de ce întreaga existență socială ar fi imposibilă dacă nu ar exista o victimă ispăşitoare, dacă, dincolo de un anumit paroxism, violența nu s-ar transforma în ordine culturală. Cercului vicios al violenței reciproce, total distructivă, i se substituie atunci cercul vicios al violenței rituale, creativă şi protectoare.

Faptul că, în criza sacrificială, dorința nu mai are alt obiect decât violența şi că, într-un fel sau altul, violența este întotdeauna amestecată cu dorința, acest fapt enigmatic şi zdrobitor nu primeşte nici o lămurire suplimentară, dimpotrivă, dacă afirmăm că omul este pradă unui „instinct de violență”. Ştim astăzi că animalele sunt individual dotate cu mecanisme regulatoare care fac ca luptele să nu meargă niciodată până la moartea învinsului. În legătură cu asemenea mecanisme care favorizează perpetuarea speciei, este legitim, desigur, să folosim cuvântul instinct. Dar este absurd, atunci, să recurgem la acelaşi cuvânt pentru a desemna faptul că omul este lipsit de asemenea mecanisme.

Ideea unui instinct – dacă vrem, a unei pulsiuni – care l-ar împinge pe om spre violență sau spre moarte – faimosul instinct, sau pulsiune, al morții, la Freud – nu este decât o poziție mitică de repliere, o luptă de ariergardă a iluziei ancestrale care-i împinge pe oameni să-şi plaseze violența în afara propriei persoane, să facă din ca un zeu, un destin sau un instinct de care nu mai sunt responsabili şi care-i conduce din exterior. Se pune din nou problema să nu privim violența în. față, să găsim o altă scăpare, să ne procurăm, în circumstanțe din ce în ce mai aleatorii, o soluție sacrificială de schimb.

În criza sacrificială, trebuie să renunțăm să legăm dorința de orice obiect determinat, oricât de privilegiat ne-ar părea el, trebuie să orientăm dorința spre violența însăşi, dar nu este necesar, în acelaşi timp, să postulăm un instinct de moarte sau de violență. O a treia cale se oferă cercetării. În toate

dorințele pe care le-am observat, nu existau doar un obiect şi un subiect, mai figura şi un al treilea termen, rival, căruia i-am putea acorda, de astă dată, prioritatea. Nu este vorba să identificăm aici prematur acest rival, să spunem cu Freud: este tatăl, sau cu tragediile: este fratele. Se pune problema să definim poziția rivalului în sistemul pe care îl formează cu obiectul şi subiectul. Rivalul doreşte acelaşi obiect ca şi subiectul. A renunța la întâietatca obiectului şi a subiectului pentru a o afirma pe cea a rivalului nu poate însemna decât un singur lucru. Rivalitatea nu este rodul unei convergențe accidentale a celor două dorințe asupra aceluiaşi obiect. Subiectul doreşte obiectul pentru că rivalul însuşi îl doreşte. Dorind un anumit obiect, rivalul îl desemnează subiectului ca dczirabil. Rivalul este modelul subiectului, nu atât în planul superficial al felului de a fi, al ideilor etc, cât în planul mai profund al dorinței.

Arătându-ne în om o ființă care ştie perfect ce doreşte sau care, dacă pare să nu ştie, are întotdeauna un „inconştient" care ştie în locul lui, teoreticienii moderni au ratat poate domeniul în care incertitudinea umană este cea mai flagrantă. O dată ce nevoile sale primordiale sunt satisfăcute, şi uneori chiar înainte, omul doreşte intens, dar nu ştie exact ce, căci el doreşte ființa, o ființă de care el se simte lipsit şi cu care altcineva i se pare înzestrat. Subiectul aşteaptă de la acest altul să-i spună ce trebuie dorit, pentru a dobândi această ființă. Dacă modelul, deja înzestrat, se pare, cu o ființă superioară, doreşte ceva, nu poate fi vorba decât de un obiect capabil să confere o plenitudine de a ti şi mai totală. Nu prin cuvinte, ci prin propria sa dorință, modelul îi desemnează subiectului obiectul suprem dezirabil.

Revenim la o idee mai veche, dar ale cărei implicații sunt poate necunoscute; dorința este în mod esențial mimetică, ea se calchiază pe o dorință model, alegând acelaşi obiect ca acest model.

Mimetismul dorinței infantile este universal recunoscut. Dorința adultă nu este prin nimic deosebită, cu excepția faptului că adultului, îndeosebi în contextul nostru cultural, îi este ruşine, cel mai adesea, să se modeleze după altul; îi este teamă să nu-şi trădeze lipsa de ființă. El se declară extrem de satisfăcut de sine însuşi, se prezintă drept model celorlalți; fiecare repetă: „Imitați-mă", spre a-şi disimula propria imitație.

Două dorințe care converg spre acelaşi obiect se încurcă reciproc. Orice mimesis privitoare la dorință ajunge automat la conflict. Oamenii sunt întotdeauna parțial orbi la această cauză a rivalității. Acelaşi, asemănătorul, în raporturile umane, evocă o idee de armonie: avem aceleaşi gusturi, iubim

aceleaşi lucruri, suntem făcuți pentru a ne înțelege. Ce se va întâmpla dacă vom avea cu adevărat aceleaşi dorințe'/Doar câțiva mari autori s-au interesat de acest tip de rivalitate.1 La Freud însuşi, această categorie de fapte nu intră în calcul decât într-o manieră indirectă şi incompletă. Vom vedea acest lucru în capitolul următor.

Printr-un efect straniu, dar explicabil, al raportului care îi uneşte, nici modelul, nici discipolul nu sunt dispuşi să recunoască faptul că sunt sortiți rivalității. Chiar dacă a încurajat imitația, modelul este surprins de concurența al cărui obiect este. Discipolul, gândeşte el, 1-a trădat; el „calcă peste cadavrul său". Cât despre discipol, el se crede condamnat şi umilit.

Cf. Mensonge ronmritique et veri te romanesi/ue (1961). (Vezi Minei un:) romantică şiudevăr romanesc, trad. de Alexandrii Baciu. Editura Univers, 1972 – n.t.)

Are impresia că modelul său îl consideră nedemn să participe la existența superioară de care beneficiază el însuşi.

Motivul acestei neînțelegeri nu este greu de reperat. Modelul se consideră superior discipolului, discipolul se consideră inferior modelului, astfel îneât ideea unei rivalități, adică a identității celor două dorințe, nu le poate trece prin minte. Pentru a desăvârşi reciprocitatea se cuvine să adăugăm că discipolul poate servi el însuşi ca model, uneori ca propriul său model; cât despre model, oricât de mulțumit de sine ar părea, el joacă desigur, aici sau în altă parte, rolul de discipol. Poziția discipolului, în mod evident, este singura esențială. Prin ea trebuie să definim situația umană fundamentală.

Chiar dacă îşi insultă zgomotos modelul, chiar dacă denunță injustiția şi absurditatea verdictului care parc să-1 condamne, discipolul se întreabă neliniştit dacă această condamnare nu este cumva justificată. El nu arc nici un mijloc de a o nega. Departe de a ieşi slăbită din această încercare, autoritatea modelului are toate şansele să iasă întărită. Discipolul se va vedea deci nu prin propriii săi ochi, nici măcar prin ochii modelului, ci prin rivalitatea neînțeleasă şi falsa imagine pe care ea i-o dă despre opinia acestui model.

Există la om, la nivelul dorinței, o tendință mimetică ce vine din adâncul ființei sale, adesea reluată şi întărită de vocile din afară. Omul nu se poate supune imperativului „imită-mă" care răsună pretutindeni, fără a se vedea trimis aproape de îndată la un „nu mă imita", inexplicabil, care îl va duce la disperare şi va face din el sclavul unui călău cel mai adesea involuntar. Dorințele şi oamenii sunt astfel făcuți îneât îşi trimit permanent unii altora

semnale contradictorii, fiecare cu atât mai puțin conştient că îi întinde celuilalt o capcană cu cât este pe cale să cadă el însuşi într-o capcană analogă. Departe de a fi rezervat anumitor cazuri patologice, aşa cum cred psihologii americani care l-au evidențiat, doublc bind, dublul imperativ contradictoriu, sau mai curând rețeaua de imperative contradictorii în care oamenii nu încetează să se închidă unii pe alții trebuie să ne apară ca un fenomen extrem de banal, poate cel mai banal din toate, şi ca însuşi fundamentul tuturor raporturilor dintre oameni.1

Psihologii la care tocmai am făcut aluzie au perfectă dreptate să creadă că acolo unde copilul este expus la double bind, efectele acestuia asupra lui vor fi deosebit de dezastruoase. Intră aici toți adulții, începând cu tatăl şi mama, toate vocile culturii, cel puțin în societatea noastră, care ' Vezi, de exemplu, Gregory Batcson, Don D. Jackson, Jan Haley şi John Weakland, „Toward a Theory of Schizophrenia”, în Interpersonal Dynamics, Warren G. Bennisef ui. eds. (Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1964), pp. 141-161.

Repetă pe toate tonurile „imită-ne”, „imită-mă”, „eu dețin secretul adevăratei vieți, al ființei veritabile.”. Cu cât copilul este mai atent la aceste vorbe seducătoare, cu cât este mai prompt şi mai asiduu în a urma sugestiile care vin de pretutindeni, cu atât mai dezastruoase vor fi consecințele loviturilor pe care le va primi. Copilul nu dispune de nici un reper, de nici o distanță, de nici o bază de judecată care i-ar permite să refuze autoritatea acestor modele. Nu-ul pe care i-1 trimit răsună ca o condamnare teribilă. O adevărată excomunicare apasă asupra lui. Întreaga orientare a dorințelor sale, adică viitoarea selecție a modelelor, va fi afectată de aceasta. Este în joc personalitatea sa definitivă.

Dacă dorința este liberă să se fixeze unde vrea, natura sa mimetică o va antrena aproape întotdeauna în impasul acelui double bind. Libera mimesis se aruncă orbeşte asupra obstacolului unei dorințe concurente; ea îşi generează propriul eşec şi acest eşec, în schimb, va întări tendința mimetică. Există aici un proces care se hrăneşte din el însuşi, care se adânceşte şi se simplifică permanent. De fiecare dată când un discipol crede că găseşte în fața lui ființa, el încearcă să o atingă, dorind ceea ce celălalt îi indică; şi de fiecare dată el întâlncşte violența dorinței adverse. Printr-o comprimare în acelaşi timp logică şi dementă, el trebuie să se convingă repede că violența însăşi este semnul cel mai sigur al ființei care îl eludează întotdeauna. Violența şi dorința sunt de acum înainte legate una de cealaltă. Subiectul nu poate să o sufere pe prima fără a vedea cum se trezeşte cea de a doua.

Înțelegem din ce în ce mai bine de ce, în Ocdip rege, bunurile care simbolizează ființa, tronul şi regina se profilează în spatele brațului ridicat de necunoscut la răscruce. [Violența] este părintele tuturor, regele tuturor.

Iocasta confirmă aceasta, declarând că Oedip aparține cui îi vorbeşte, cândi se vorbeşte dephobos, adică de nenorocire, de teroare, de dezastru, de violența malefică. Oracolele lui Laios, Creon şi Tiresias, toate veştile proaste ale mesagerilor succesivi țin de acel Logos Phobous căruia îi aparțin toate personajele mitului. Şi Logos Phobous, în fond, este limbajul dorinței mimetice şi al violenței, care nu are nevoie de cuvinte pentru a se transmite de la unul la altul.

Violența devine semnificantul elementului dezirabil absolut, al autosuficienței divine, al „frumoasei totalități" care nu ar mai părea astfel dacă ar înceta să fie impenetrabilă şi inaccesibilă. Subiectul adoră această violență şi o urăşte; el caută să o domine prin violență; se măsoară cu ea; dacă, din întâmplare, o învinge, prestigiul de care ea se bucură se va risipi repede; el va trebui să caute în altă parte o violență şi mai violentă, un obstacol cu adevărat insurmontabil.

Această dorință mimetică este totuna cu contagiunea impură; motor al crizei sacrificiale, ea ar distruge întreaga comunitate dacă nu ar exista victima ispăşitoare care să o oprească şi mimesis-uritual care să o împiedice să se declanşeze din nou. Bănuim deja, şi vom constatam mod formal mai departe, că regulile şi interdictele de tot 'felul împiedică dorința să plutească la voia întâmplării şi să se fixeze asupra primului model venit; canalizându-şi energiile spre formele rituale şi activitățile sancționate de rit, ordinea culturală se opune convergenței dorințelor asupra unui aceluiaşi obiect şi protejează în mod deosebit copilăria împotriva efectelor dezastruosului double bind.

Am încercat să arăt mai sus că nu putem spune nimic despre protagoniştii tragediei care să ne permită să-i distingem pe unii de ceilalți. Tot ceea ce îl poate califica pe unul din ei, în plan „psihologic", sociologic, moral şi chiar religios, mânia, tirania, hybris-uctc, este totodată adevărat şi insuficient pentru toți. Dacă observatorii nu remarcă niciodată că aceste calificări aparțin în egală măsură tuturor personajelor, este în parte, fără îndoială, pentru că toate au un caracter alternativ. Mânia, de exemplu, nu ar putea fi permanentă; ea vine în accese; apare pe un fond de seninătate şi urmează propriei sale absențe; din acest motiv este considerată întotdeauna bruscă, imprevizibilă. Tirania, la rândul ei, se caracterizează în mod esențial prin

instabilitate. Într-o clipă, primul venit ajunge în culmea puterii, dar se prăbuşeşte cu aceeaşi rapiditate, pentru a fi înlocuit de unul din adversarii săi. Există întotdeauna un tiran şi întotdeauna nişte oprimați, în fond, dar rolurile alternează. Tot astfel, există întotdeauna mânie, dar când unul din frații duşmani se dezlănțuie, celălalt reuşeşte să-şi păstreze calmul, şi invers.

Totul este alternanță, în tragedie, dar rămânc întotdeauna activă o tendință invincibilă a spiritului nostru de a imobiliza alternanța într-unui din momentele sale. Această tendință propriu-zis mitică este cea care oferă pseudo-determinările protagoniştilor, care transformă opozițiile mobile în diferențe stabile.

Conceptul de alternanță figurează în tragedie, dar amputat de reciprocitatea sa. El devine în mod paradoxal determinare, trăsătura caracteristică a unui personaj specific. Oedip, de exemplu, se proclamă el însuşi copilul Norocului, al şansei; spunem astăzi Destin, pentru a „individualiza” şi a solemniza mai bine fenomenul, pentru a exorciza reciprocitatea.

Apartenența lui Oedip*la Tyche, Norocul, se traduce printr-o serie „suişuri” şi „coborâşuri”: Doar ea, Ursita-i mama mea; /Cu mine de darnică a fost! Şi-n viața mea/Avut-am şi suiş şi coborâş. * în ultimele fraze ale piesei, corul defineşte existența eroului prin schimbările sale, adică, încă o dată, printr-o alternanță.

Această definiție este exactă, dar ea nu este mai exactă pentru Oedip decât pentru alți eroi tragici. Acest lucru devine evident dacă, în loc să ne limităm la o singură tragedie, considerăm corpus-utragic în ansamblul său. Ne dăm seama că nu-i putem defini pe eroii tragici unii în raport cu ceilalți, pentru că ei sunt cu toții chemați să joace aceleaşi roluri succesiv. Dacă Oedip este opresor în Oedip rege, el este oprimat în Oedip la Colona. Dacă Creon este oprimat în Oedip rege, el este opresor în Antigona. În concluzie, nimeni nu încarnează esența opresorului sau esența oprimatului; interpretările ideologice din epoca noastră sunt trădarea supremă a spiritului tragic, simpla sa metamorfoză în dramă romantică sau western american. Maniheismul imobil al bunilor şi răilor, rigiditatea unui resentiment care nu vrea să-şi lase victima când a pus mâna pe ca, s-a substituit integral opozițiilor mobile ale tragediei, schimbărilor sale perpetue.

Pe cât se pasionează arta tragică pentru schimbare, pe atât se dezinteresează ea de domeniile pe care aceasta poate să le afecteze. În cazul

lui Oedip, de exemplu, alternanța mâniei şi a seninătății nu intră mai puțin în calcul, în definiția care face din el copilul Norocului, decât alternanța perioadelor de exil şi de supremație. Ritmul alternanței şi mai ales domeniul în care ea se produce ni se par atât de diferite, aici şi acolo, îneât nu ne gândim să apropiem cele două instanțe. Critica tradițională, după ştiința mea, nu a făcut-o niciodată. Şi totuşi, de îndată ce atenția noastră este atrasă asupra existenței unei mişcări alternative, presimțim şi constatăm fără nici o greutate că nu există nici o temă, în tragedie, care să nu-i fie supusă acesteia. Un fenomen de o asemenea amploare impune o explicație unică.

Evident, alternanța este raport; cea constituie chiar o dată fundamentală a raportului tragic; iată de ce ea nu ar putea califica nici un personaj special. La prima vedere, alternanța pare guvernată de posesiunea şi privarea alternativă de obiectul pe care frații duşmani şi-1 dispută. Acest obiect pare atât de important îneât a-1 poseda şi a fi privat de el, rând pe rând, echivalează cu o inversare completă de statut, cu o trecere de la ființă la neant şi de la neant la ființă. Eteocle şi Polynice, de exemplu, decid să ocupe alternativ puterea supremă pe care sunt incapabili să o împartă; când Eteocle este rege, Polynice e supus, şi invers.

Sofocle, Ocdip rege, op. cit., p. 62. (N.t.)

Dar această alternanță obiectivă nu are decât o slabă legătură concretă cu acțiunea tragică al cărei ritm este mai precipitat. La nivelul acestei acțiuni tragice, oscilația fundamentală este cea pe care o observăm în dezbaterea tragică, sau stihomitie, adică în schimbul ritmic de insulte şi de acuzații care constituie echivalentul loviturilor alternative pe care şi le dau doi adversari în lupta dreaptă. In Fenicienele, am văzut, povestirea duelului dintre Eteocle şi Polynice înlocuieşte o dezbatere tragică şi joacă exact acelaşi rol ca şi ea.

, Fie că violența este fizică sau verbală, se scurge un anume interval de timp între fiecare din loyituri. De fiecare dată când un adversar îl loveşte pe celălalt, el speră să încheie victorios duelul sau dezbaterea, să dea lovitura de grație, să aibă ultimul cuvânt al violenței. Derutată momentan de şoc, victima are nevoie de un anumit răgaz pentru a-şi aduna forțele, pentru a se pregăti să-i dea replica adversarului său. Atâta, vreme cât acest răspuns se face aşteptat, cel care tocmai a lovit îşi poate imagina că a dat într-adevăr lovitura decisivă. Într-un cuvânt, victoria, violența irezistibilă este cea care oscilează de la un combatant la altul, pe toată durata conflictului, fără să reuşească să se fixeze undeva. Doar expulzarea colectivă, ştim acum, va reuşi să o fixeze definitiv, în afara comunității.

Constatăm că dorința se leagă de violența triumfătoare; ea se străduieşte cu disperare să domine şi să încarneze această violență irezistibilă. Dorința urmează violența ca o umbră pentru că violența reprezintă ființa şi divinitatea.

Dacă violența unanimă, adică violența care se autoelimină, trece drept fondatoare, este pentru că toate semnificațiile pe care ea le fixează, toate diferențele pe care le stabilizează sunt deja aglutinate de ea şi oscilează o dată cu ea, de la un combatant la altul, de-a lungul crizei sacrificiale. Vertijul profetic sau dionisiac nu este nimic altceva decât această oscilație teribilă a lumii înseşi, în voia violenței care pare să-1 favorizeze când pe unul, când pe celălalt. Ceea ce o primă violență crede că fondează este răsturnat de o a doua, pentru a fi fondat din nou; atâta timp cât violența rămâne prezentă printre oameni, atâta timp cât ea constituie miza în acelaşi timp totală şi nulă, ea nu se lasă imobilizată.

Este exact ceea ce ne lasă să întrezărim Bachantelc. Ideea divinității ca miză care trece de la unul la altul, semănând distrugerea în calea sa, este esențială pentru înțelegerea temelor tragice: structurarea acestor teme se efectuează în chiar modul acțiunii tragice. Cititorul va obiecta, poate, că este vorba aici de o abstracțiune şi că ideea unei mize divine, identică în toate privințele cu violența, este străină textului tragic. Străină tragediei, este adevărat; şi totuşi, nimic nu este mai grecesc decât această idee. Ea este perfect explicită la Homer, adică în unele texte literare mai vechi decât cele tragice.

Există mai mulți termeni, la Homer, care dezvăluie într-o manieră frapantă raportul dintre violență, dorință şi divinitate. Cel mai caracteristic, poate, din perspectiva noastră actuală, este substantivul kudos, care trebuie să se definească în termeni de prestigiu cvasi-divin, de elecțiune mistică legată de triumful militar. Kudos este miza bătăliilor, în special a luptelor drepte, dintre greci şi troieni.

În Dictionnaire des institutions indo-europeennes, Benveniste traduce kudos prin „talisman de supremație”. Kudos-ueste fascinația pe care o exercită violența. Pretutindeni unde se arată, ea îi seduce şi îi înspăimântă pe oameni; ea nu este niciodată simplu instrument, ci epifa-nie. De îndată ce apare, unanimitatea tinde să se constituie, împotriva ei sau în jurul ei, ceea ce înseamnă acelaşi lucru. Ea provoacă un dezechilibru, face ca destinul să se încline de o parte sau de alta. Cel mai mic succes violent tinde să antreneze o avalanşă, să devină irezistibil. Cei care dețin kudos-ul îşi văd

puterea înzecită; cei care sunt privați de el au brațele legate şi paralizate. Kudos-ueste întotdeauna posedat de cel care dă cea mai puternică lovitură, de învingătorul clipei, de cel care îi face pe ceilalți să creadă, şi poate îşi imaginează chiar el însuşi, că violența sa a triumfat definitiv. Adversarii învingătorului trebuie să facă un efort extraordinar pentru a scăpa de vrajă şi a-şi recupera kudos-ul.

Când rivalitatea devine atât de acută îneât distruge sau dispersează toate obiectele sale concrete, ea se ia pe sine drept obiect, şi acest obiect este kudos-ui. Putem traduce kudos prin glorie, dar pierdem atunci, cum notează Benveniste, elementul magico-religios care conferă întreaga valoare acestei vocabule. În lumea modernă, nu avem cuvântul, dar avem lucrul – nu este nimeni care să nu fi observat efectele spirituale ale violenței triumfătoare, în erotism, în conflictele de tot felul, în sport, în jocurile de noroc. Divinitatea, la greci, nu este nimic altceva decât acest efect de violență împins la extrem. Epitetul kudos desemnează o anume măreție triumfătoare, prezentă întotdeauna la zei; oamenii nu beneficiază de el decât temporar şi întotdeauna unii pe seama altora. A fi zeu înseamnă a poseda kudos-ul în permanență, a rămâne stăpânul său necontestat, ceea ce nu s-aântâmplat niciodată printre oameni.

Zeii sunt cei care conferă kudos-ul, când unuia, când altuia, dar există şi adversari care şi-1 smulg. Întrepătrunderea divinului cu umanul la nivelul conflictului este aici atât de flagrantă îneât Benveniste însuşi renunță să separe cele două domenii, lucru pe care se îndârjeşte să-1 facă, însă şi în multe alte cazuri în care amestecul lor constituie interesul major al fenomenului considerat şi în care ar fi suficient să recunoşti faptele pentru a repera un aspect esențial al procesului de divinizare.'

Câtă vreme există kudos-u adică miza supremă şi inexistentă pe care oamenii nu încetează să şi-o dispute unii altora, nu există o transcendență efectivă pentru a restabili pacea. Jocul kudos-ului ne permite să ' observăm descompunerea divinului în reciprocitatea violentă. Când bătălia înclină în dezavantajul lor, combatanții lui Homer îşi justifică uneori retragerea „strategică” afirmând: „Astăzi Zeus a dat kudos-uadversarilor noştri, mâine, poate, ni-1 va da nouă.” Alternanța kudos-ului între cele două tabere nu diferă prin nimic de alternanța tragică. Ne putem întreba dacă împărțirea zeilor în două tabere, în Iliada, nu constituie o dezvoltare tardivă. La origine, nu trebuia să existe decât un singur zeu, kudos-upersonificat care oscila de la o tabără la alta, o dată cu succesul schimbător al luptelor.

În unele opere ale lui Euripide, alternanța dintre „suişuri” şi „coborâşuri” apare într-o manieră foarte netă, legată nu de violența fizică, ci de cea spirituală, care inversează raportul de la dominant Ia dominat, în Andromaca, de exemplu, Hermiona afişează la început o extremă aroganță față de eroină. O face pe aceasta să simtă întreaga distanță care o separă de ea, soție legitimă a lui Pyrrhus şi regină, de o simplă amantă, de o biată captivă, supusă capriciilor învingătorilor. Puțin mai târziu totuşi se produce o răsturnare tragică. Hermiona se prăbuşeşte. S-ar spune că Andromaca este din nou regină, iar Hermiona – sclavă:

Cărui zeu trebuie să-i îmbrățişez, rugătoare, statuia? Trebuie oare să cad sclavă la genunchii unei sclave?

Euripide se interesează mai puțin de schimbările reale, intervenite în situație, cât de reacțiile excesive ale Hermionei, subliniate de remarcile doicii:

Copila mea. nu am putut să te aprob când te abandonai prea marii uri împotriva troienei, şi nici acum, în spaima ta exagerată.

Reacțiile excesive fac parte din schimbări. De altminteri, trebuie să raportăm modificarea raportului de forțe la alte reacții excesive. Pyrrhus rămâne absent, nu a intervenit nici o decizie, dar a avut loc dezbaterea

Vezi pp. 280-283.

Tragică între Menelas, tatăl Hermionei, care vrea să o ucidă pe Andromaca, şi apărătorul acesteia, bătrânui Peleu, care şi-a dominat adversarul; ci a câştigat kudos-u

Oscilația kudos-ului nu este doar subiectivă sau obiectivă: ea este raportul dintre dominant şi dominat care nu încetează să se inverseze. Nu o putem interpreta nici în termenii psihologici, nici în termenii sociologiei. Nu o putem reduce la dialectica stăpânului şi-a sclavului, fiindcă nu are nici o stabilitate şi nu comportă nici o rezolvare sintetică.

La limită, kudos-ul nu este nimic. El este semnul gol al unei victorii temporare, al unui avantaj pus imediat sub semnul întrebării. Ne face puțin să ne gândim la acele trofee sportive pe care învingătorii succesivi şi le trec unul altuia şi care nu au nevoie să existe cu adevărat pentru a ne putea referi la ele. Există aici, în mod evident, o adaptare mitică şi rituală. In Iqc să raportăm religiosul la joc, cum face Huizinga în Homo Ludens, trebuie să raportăm jocul la religios, adică la criza sacrificială. Jocul are o origine religioasă în sensul că reproduce anumite aspecte ale crizei sacrificiale: caracterul arbitrar al mizei ne arată că rivalitatea nu are alt obiect decât pe

ea însăşi, dar această rivalitate este reglată astfel îneât, în principiu cel puțin, ea nu trebuie să degenereze într-o luptă nemiloasă.

Nu vom întâlni nici un termen, chiar în greacă, care să nu fie Orientat într-o direcție mitică. În cazul kudos-ului, reciprocitatea violenței este menținută, dar într-un cadru care tinde să îl evoce pe cel al întrecerii sau al turnirului. Vedem nulitatea jocului, riscăm să ne gândim că lupta, oricât de periculoasă ar fi, nu este decât un divertisment, că ea nu-i afectează decât superficial pe protagonişti.

Pentru a corecta această impresie, trebuie să facem apel la alți termeni, parțial mitici şi ci, dar nu îri acelaşi fel. Thymos, de exemplu, înseamnă suflet, spirit, mânie (cf. mânia Iui Oedip). Thymos, în aparență, nu are nimic comun cu kudos, în afara unei trăsături pe care am fi în mod normal tentați să o considerăm secundară şi care este caracterul său alternativ. Când posedăm thymos, şi dăm dovadă de un dinamism irezistibil, când, dimpotrivă, lipseşte, şi atunci suntem deprimați, neliniştiți. Thymos vine de la thyein, care înseamnă a face fum, a sacrifica şi a acționa violent, a se dezlănțui.

Thymos-uvine şi se duce în voia violenței thyein-ului. Kudos-ul şi thymos-unu sântjn realitate decât două perspective diferite şi parțiale ale aceluiaşi raport. Adversarii nu-şi smulg deci un trofeu sportiv, o divinitate de bâlci, ci sufletul lor, suflul lor vital, ființa însăşi pe care fiecare o asimilează violenței celuilalt, datorită convergenței dorințelor mimetice asupra unuia şi aceluiaşi obiect.

Prezența şi absența alternativă a fftymos-ului defineşte ceea ce psihiatria numeşte ciclotimie. În spatele oricărei ciclotimii se află întotdeauna dorința mimetică şi impulsul de rivalitate. Psihiatria se înşeală când vede în ciclotimie un fenomen esențialmente individual. Această iluzie este de ordin mitic; ea este totuna cu iluzia care constă, în Oedip rege, în a rezerva numai eroului schimbările „destinului”, ale „norocului” sau ale „mâniei”. Orice ciclotimie individuală nu este niciodată decât o jumătate a unui raport cu altul, care este cel al diferenței oscilante. Nu există ciclotimie fără un balans în care unul din cei doi parteneri se află sus, în timp ce celălalt este jos, şi invers.

Dacă psihiatria modernă nu reuşeşte să repereze structura antagonismului în spatele formelor patologice ale ciclotimiei este pentru că toate urmele sunt şterse; nu mai există nici violență fizică, nici măcar zgomotoasele blesteme ale dezbaterii tragice; în spatele formelor patologice ale

ciclotimiei este pentru că toate urmele sunt şterse; nu mai există nici violență fizică, nici măcar zgomotoasele blesteme ale dezbaterii tragice; însuşi celălalt a dispărut sau nu apare decât într-o formă univocă, ce contrazice multitudinea rolurilor. Domeniul în care se situează antagonismul este prezentat ca străin de orice concurență: în zilele noastre, de exemplu, creația literară sau artistică pe care fiecare pretinde că o extrage din propria esență, fără a imita pe nimeni, nepracti-când-o decât pentru „el însuşi" în lumea în care tirania modei nu a fost niciodată atât de totală.

Dacă nimic nu ar întrerupe-o, ciclotimia tragică ar antrena tot mai mulți indivizi şi în cele din urmă întreaga comunitate spre nebunie şi moarte. Putem înțelege deci spaima corului, dorința sa extremă de a nu se amesteca în nimic, de a se ține la adăpost de contagiune. Măsura şi echilibrul celebrate de oamenii obişnuiți se opun oscilației raportului tragic. Intelectualii noştri romantici şi moderni văd aici o timiditate care îi scandalizează. Numai o fermă voință de transgresiune le pare demnă de sufragiile lor.

Vom raporta deci prudența corurilor greceşti la laşitatea burgheză sau la tirania feroce şi arbitrară a unui supraeu. Trebuie arătat că nu „transgresiunea" însăşi înspăimântă corul, ci consecințele sale, câtuşi de puțin imaginare. Oscilațiile vertiginoase ale raportului tragic sfârşesc prin a zdruncina şi a dărâma cele mai puternice fortărețe.

Chiar şi printre moderni, există totuşi unii care nu nutresc față de „conformismul" tragic disprețul de care aminteam. Există excepții care, spre nenorocul şi lauda lor, presimt tot ceea ce implică noțiunea tragică de schimbare.

În pragul nebuniei, Holderlin cercetează Antigona şi Oedip rege. Purtat de aceeaşi mişcare vertiginoasă ca şi eroii lui Sofocle, el se străduieşte, în van, să regăsească măsura căreia corurile vor să-i rămână fidele. Pentru a surprinde raportul dintre tragedie şi nebunia lui Holderlin, trebuie şi este suficient să luăm literal modul în care poetul îşi descrie propria existență în poeme, romane, eseuri, în corespondență. Premisele nebuniei nu sunt uneori decât un contact privilegiat cuanumite forme de sensibilitate proprii Greciei tragice, o alternanță din ce în ce mai redutabilă între exaltarea supraomenească şi orele în care vidul şi dezolarea par singurele reale. Zeul care-1 vizitează pe poet nu i se oferă decât pentru a se retrage mai apoi. De la prezență la timpul absenței şi de la absență la timpul prezenței, amintirea

persistă, exact atât cât să asigure continuitatea ființei individuale, cât să furnizeze repere care să facă şi mai îmbătătoare bucuria de a poseda, şi mai atroce apoi amărăciunea pierderii. Uneori o ființă care se credea pentru totdeauna decăzută asistă la extazul propriei sale resurecții, alteori, dimpotrivă, o ființă care se lua drept zeu descoperă cu oroare că şi-a făcut iluzii. Zeul este altfel, şi poetul nu mai este decât un mort viu, lipsit pe veci de orice motiv de a trăi, oaie mută sub cuțitul sacrificatorului.

Divinitatea poartă adesea un nume propriu, când cel al lui Holderlin însuşi, când cel al altcuiva, feminin la început, cel mai adesea, apoi masculin, cel al poetului Schiller. Contrar a ceea ce crede Jean Laplanche în Holderlin et la question du pere, nu există o diferență esențială între raportul feminin şi raportul masculin. Există mai întâi o încarnare feminină a idolului antagonist, apoi o încarnare masculină; corespondența poetului arată că această substituție nu este câtuşi de puțin legată de o problemă sexuală; dimpotrivă: succesul amoros refuză domeniului sexual orice valoare de încercate între eu şi altul.

Oscilația dintre zeu şi nimic în raportul dintre Holderlin şi celălalt se poate exprima sub o formă poetică, mitică, cvasi-religioasă, precum şi sub o formă perfect rațională, în acelaşi timp cea mai înşelătoare şi cea mai revelatoare: scrisorile către Schiller definesc lucid situația discipolului care vede cum modelul dorinței se transformă în obstacol şi în rival.

Cităm pentru început extrase din Fragmentul Thalia, prima schiță a lui Hyperion, şi apoi o scrisoare adresată lui Schiller: îmi imaginam că sărăcia naturii noastre s-ar schimba în bogăție dacă doi din aceşti nefericiți [oameni] nu ar mai forma decât o singură inimă, o singură şi indisolubilă viață, ca şi cum tot răul existenței s-ar trage din destrămarea unității primitive.

Cu o bucurie melancolică mă revăd atunci, nemaigândindu-mă decât să cerşesc un zâmbet de afecțiune, să mă dau, să mă abandonez primului venit! Ah! de câte ori am crezut că găsesc, că posed Indicibilul, numai pentru că am îndrăznit să mă scufund în dragostea mea! De câte ori am crezut că obțin schimbul sacru! Chemam, chemam, şi săracul om era acolo, stingherit, încurcat, uneori chiar puțin agresiv – nu dorea decât putină plăcere, nimic complicat!

Copilul orb care eram. Mergeam să cumpăr perle de la cerşetori şi mai săraci decât mine, atât de săraci, atât de adânc scufundați în mizeria lor,

încât nici nu-i măsurau întinderea, complăcându-se în zdrențele cu care se împodobiseră.

La drept vorbind, când mi se părea că ultimul rest al existenței mele pierdute era în joc, când mândria mea prindea din nou viață, nu mai eram decât o activitate nestăvilită şi descopeream în mine atotputernicia disperării: dacă natura mea ofilită, slăbită lua o gură de fericire, mă aruncam năvalnic în mulțime, vorbeam ca un profet şi uneori simțeam în colțul genelor o lacrimă de fericire; sau când un gând, ori imaginea unui erou, străbătea ca un fulger noaptea sufletului meu, surprins, mă bucuram ca şi cum un zeu ar ft pătruns pe tărâmul meu dezmoştenit; mi se părea deja că urma să se nască în mine o lume; dar cu cât trezirea acestor puteri ațipite fusese mai bruscă, cu atât mai profundă era recăderea lor, şi natura nedomolită cunoştea nenorociri şi mai mari.

Lui Schiller:

; Am destul curaj şi discernământ ca să mă eliberez de ceilalți maeştri şi critici şi să-mi urmez drumul în această privință cu tot calmul necesar, dar dependența mea față de dumneavoastră este insurmontabilă, şi tocmai pentru că simt cât de mult mă poate influența un cuvânt al dumneavoastră, încerc uneori să vă uit, spre a nu fi cuprins de nelinişte în timpul lucrului. Căci am certitudinea că această nelinişte, această stinghereală, este chiar moartea artei, şi înțeleg foarte bine de ce este mai greu să exprimi cum se cuvine natura într-o epocă în care eşti înconjurat de capodopere, decât atunci când artistul se găseşte aproape singur în fața lumii vii. El se deosebeşte prea puțin de natură, legătura sa cu ea este prea intimă pentru ca el să aibă nevoie să se ridice împotriva autorității sale sau să i se supună. Dar această redutabilă alternativă este aproape inevitabilă atunci când geniul desăvârşit al maeştrilor, mai puternic şi mai comprehensibil ca natura, dar prin aceasta mai înrobitor şi mai pozitiv, îşi exercită acțiunea asupra artistului mai tânăr. Nu e vorba aici de copilul care se joacă împreună cu alt copil, echilibrul primitiv în care se află primul artist cu propria sa lume nu mai există, copilul are de a face cu oameni cu care nu va fi probabil niciodată destul de familiar ca să le uite superioritatea. Şi dacă el o resimte, trebuie să devină fie încăpățânat, fie servil. Sau nu e aşa?

Când diferențele încep să oscileze, nimic nu mai este stabil în ordinea culturală, toate pozițiile se schimbă neîncetat. Între adversarii tragici, Holderlin, Geuvre. v (Paris, 1967), pp. 114 şi 415-416.

Aşadar, diferența nu dispare niciodată; ea nu face decât să se inverseze. În sistemul instabil pe care îl constituie, frații dușmani nu ocupă niciodată aceeaşi poziție în acelaşi timp. Am definit mai sus, ne amintim, acelaşi sistem în termeni de diferență ştearsă, de simetrie, de reciprocitate. Spunem acum că diferența nu dispare niciodată. Sunt aceste două definiții contradictorii?

Reciprocitatea este reală, dar ea este suma momentelor nereciproce. Cei doi antagonişti nu ocupă niciodată aceleaşi poziții în acelaşi timp, este foarte adevărat, dar ocupă aceleaşi poziții succesiv. Nu există niciodată nimic de o parte a sistemului pe care să nu sfârşim prin a-1 regăsi de cealaltă parte, cu condiția să aşteptăm suficient timp. Cu cât ritmul represaliilor se accelerează, cu atât mai puțin e nevoie să aşteptăm. Cu cât loviturile se precipită, cu atât devine mai clar că nu există nici cea mai mică diferență între cei care şi le dau, alternativ. De o parte şi de alta, totul este identic, nu numai dorința, violența, strategia, ci şi victoriile şi înfrângerile alternate, exaltările şi deprimările: întâlnim pretutindeni aceeaşi ciclotimie.

Prima definiție rămâne cea bună, dar jocul diferenței oscilante ne permite să o precizăm. Nu ştergerea diferenței, ci inversările succesive sunt cele care se lasă direct observate. Nici reciprocitatea nu poate fi vreodată percepută imediat. Nu există nici un moment, în temporalitatea sistemului, în care cei care sunt implicați în el să nu se vadă separați de cel de alături printr-o diferență formidabilă. Când unul din „frați” joacă rolul tatălui şi al regelui, celălalt nu poate fi decât fiul dezmoştenit, şi invers. Aceasta explică de ce toți antagoniştii sunt incapabili, în general, să perceapă reciprocitatea raporturilor în care sunt ei înşişi angajați. Fiecare dintre ei trăieşte prea intens momente nereciproce pentru a reuşi să domine raportai, pentru a cuprinde mai multe momente dintr-o singură privire şi pentru a le compara astfel încât să surprindă caracterul iluzoriu al extremei singularități căreia fiecare, luat în parte, i se crede destinat, excepție unică într-un univers în care totul, în afara lui însuşi, pare banal, unifor”i şi monoton. În realitate, aceiaşi indivizi care rămân orbi la reciprocitate, când ea îi angajează, o percep foarte bine când nu sunt implicați în ea. În acest sens toți oamenii, în criza sacrificială, sunt înzestrați cu un spirit profetic, cu o înțelepciune orgolioasă care se prăbuşeşte când este pusă la încercare.

Pentru că vin din afară, pentru că ignoră diferența din interior, cea care oscilează între antagonişti, Oedip, Crcon, Tiresias se cred cu toții pe rând capabili să „vindece ciuma”, să arbitreze, cu alte cuvinte, conflictele care îi

sfâşie pe tebani. Ei cred că pot arăta protagoniştilor că nici o diferență nu îi separă, dar sunt rând pe rând aspirați de conflictul căruia i-au ignorat forța contagioasă.

Din interiorul sistemului, nu există decât diferențe; din afară, dimpotrivă, nu există decât identitate. Din interior nu se vede identitatea, şi din afară nu se vede diferența. Cele două perspective nu sunt totuşi echivalente. Putem întotdeauna integra perspectiva dinăuntru în perspectiva din afară; nu putem integra perspectiva din afară perspectivei dinăuntru. Trebuie să fondăm explicația sistemului tocmai pe reconcilierea celor două perspective dinăuntru şi din afară; această explicație este deja schițată în orice lectură în mod autentic tragică sau comică.

Numai perspectiva din afară, cea care vede reciprocitatea şi identitatea, cea care neagă diferența, poate repeta mecanismul rezolvării violente, secretul unanimității refăcute împotriva victimei ispăşitoare şi în jurul ei. Când nu mai există nici o diferență, când identitatea este în sfârşit perfectă, spunem că antagoniştii au devenit dubli; caracterul lor interschimbabil este cel care asigură substituția sacrificială.

Aceasta este lectura propusă mai sus în legătură cu Oedip rege. Ea este bazată pe perspectiva „din afară”, pe o privire obiectivă care reperează fără probleme identitatea. Unanimitatea fondatoare nu se realizează totuşi din afară; ea este realizată de antagoniştii înşişi, cărora privirea obiectivă le este perfect străină. Descrierea precedentă este deci insuficientă. Pentru ca unanimitatea violentă să devină posibilă, pentru ca substituția sacrificială să se înfăptuiască, trebuie ca identitatea şi reciprocitatea să sfârşească, într-un fel sau altul, prin a li se impune antagoniştilor înşişi, prin a triumfa din interiorul sistemului. Trebuie ca privirea dinăuntru şi privirea din afară să coincidă în oarecare măsură, şi totuşi e nevoie ca ele să rămână distincte, trebuie ca ignoranța să rămână, în interiorul sistemului, fără de care n-ar putea avea loc polarizarea violenței asupra unei victime ispăşitoare, caracterul arbitrar al desemnării sale fiind prea evident.

Trebuie deci să reluăm analiza, să încercăm să înțelegem din interior mecanismul care asigură substituția sacrificială în sânul comunității în criză.

Pe măsură ce criza se intensifică, diferența care pare să-i separe pe antagonişti oscilează din ce în ce mai repede şi mai puternic. Dincolo de un anumit prag, momentele nereciproce se vor succeda cu o asemenea viteză îneât vor înceta să mai fie distincte. Ele se vor suprapune şi vor forma o imagine compozită în care „suişurile” şi „coborâşurile” anterioare, toate

„extremele” care până atunci se opuneau şi se succedau fără a se confunda vreodată se vor amesteca acum. In loc să-şi vadă adversarul şi pe el însuşi ca încarnarea unui singur moment al structurii, niciodată acelaşi şi întotdeauna unic, subiectul descoperă, de o parte şi de alta, două încarnări simultane ale tuturor momentelor în acelaşi timp, într-un efect cvasi-c inematografic.

Am descris până aici sistemul în termenii unei diferențe unice, diferența între „zeu” şi „non-zeu”, dar aceasta este o simplificare. Această diferență nu c singura care oscilează. Vertijul „dionisiac” poate să se comunice şi se comunică^ am văzut, tuturor diferențelor, familiale, culturale, biologice, naturale. Întreaga realitate este prinsă în joc, producând o entitate halucinantă care nu este sinteză, ci amestec inform, diform, monstruos de ființe în mod normal separate.

Acest caracter monstruos, această bizarerie spectaculoasă va atrage mai ales atenția nu doar a subiecților experienței, ci şi a cercetătorilor care o studiază, fie în domeniul mitologiei, fie în domeniul psihiatriei, încercăm să clasificăm monştrii; par toți diferiți, dar în final sunt cu toții asemănători; nu există o diferență stabilă care să-i separe pe unii de alții. Nu există nimic interesant de spus despre aspectele halucinante ale experienței care nu sunt acolo, într-un fel, decât pentru a ne distrage de la esențial, care este dublul.

Principiul fundamental, întotdeauna ignorat, este că dublul şi monstrul sunt totuna. Mitul, bineînțeles, pune în relief unul din cei doi poli, în general monstruosul, pentru a-1 disimula pe celălalt. Nu există monstru care să nu tindă să se dedubleze, nu există dublu care să nu ascundă o monstruozitate secretă, publului trebuie să-i atribuim anterioritatea, fără să eliminăm totuşi monstrul; în dedublarea monstrului se întrevede adevărata structură a experienței. Adevărul propriului lor raport, refuzat cu încăpățânare de adversari, sfârşeşte prin a li se impune, dar sub o formă halucinată, în oscilația frenetică a tuturor diferențelor. Identitatea şi reciprocitatea pe care frații duşmani nu au vrut să o trăiască drept fraternitate a fratelui, proximitate a celui apropiat, sfârşeşte prin a se impune ca dedublare a monstrului, în ei înşişi şi în afara lor, sub forma cea mai insolită, în fond, şi cea mai neliniştitoare care există.

Nu trebuie să cerem medicinei sau majorității operelor literare să ne ghideze într-o explorare a dublului. Medicii sunt frecvent de acord cu bolnavii pentru a se amuza de abundența formelor monstruoase şi a elimina aspectele cruciale ale experienței, reciprocității, identității pretutindeni în

violență. Fideli climatului de irealizare care triumfă atât în studiul bolilor mentale, cât şi în cel al experienței religioase, psihanaliştii şi mitologii perpetuează miturile declarând complet imaginar ansamblul de fenomene halucinante, refuzând, în alți termeni, să repereze existența unor simetrii reale sub fantasmagoria delirantă. Această derealizare se situează în prelungirea directă a procesului sacralizant care îi ascunde omului umanitatea violenței sale: a spune că dublul monstruos este zeu şi a spune că el este pur imaginar înseamnă a ajunge, în final, la acelaşi rezultat prin mijloace diferite. Neînțelegerea completă a religiosului a înlocuit la noi religiosul însuşi, îndeplinind de minune funcția care-i era destinată odinioară acestuia.

După câte ştiu, numai Dostoievski a reperat cu adevărat elementele reciprocității concrete în spatele mulțimii de monştri, mai întâi în Dublul, apoi în marile opere ale maturității.

În experiența colectivă a dublului monstruos, diferențele nu sunt abolite, ci tulburate şi amestecate. Dublurile sunt întotdeauna interschimbabile, fără ca identitatea lor să fie formal recunoscută. Ele oferă deci, între diferență şi identitate, termenul mediu echivoc indispensabil substituției sacrificiale, polarizării violenței asupra unei victime unice care le reprezintă pe toate celelalte. Dublul monstruos le oferă adversarilor incapabili să constate că nimic nu îi separă, adică să se reconcilieze, exact lucrul de care au nevoie ca să ajungă la acest surogat de reconciliere care este unanimitatea mai puțin unul a expulzării fondatoare. Dublul monstruos, dublurile monstruoase în persoana unuia singur – dragonul cu o mie de capete al bachantelor – fac obiectul violenței unanime:

Iveşte-te, taur, o, Bachos!

Arată-te, şarpe cu capete multe!

Iscă-te, leu de foc pâlpâind!

Du-te, o, Bachos, cu chip zâmbitor, şi-aruncă năvodul de moarte pe-acest vânător de jivine căzut în turma menadelor dezlănțuite!.

Reperarea dublului monstruos ne permite să întrevedem în ce climat de halucinație şi de teroare se desfăşoară experiența religioasă primordială. Când isteria violentă este în toi, dublul monstruos răsare pretutindeni în acelaşi timp. Violența decisivă se va realiza totodată împotriva apariției suprem malefice şi sub egida sa. Un calm profund urmează violenței dezlănțuite; halucinațiile se risipesc, destinderea este imediată; ea face şi

mai misterios ansamblul experienței. Pentru scurt timp, toate extremele s-au atins, toate diferențele s-au topit; o violență şi o pace la

: EuripMe, Bachimtele, op. cit., p. 219. (N.t.) fel de supraomeneşti au părut să coincidă. Experiența patologica modernă, dimpotrivă, nu comportă nici un catharsis. Fără a asimila cele două experiențe, trebuie să le apropiem.

* * * în numeroase texte literare vechi şi moderne figurează referințe la dublu, dedublare, viziune dublă. Nimeni nu le-a descifrat niciodată. În Bachantelc, de exemplu, dublul monstruos este pretutindeni. De la începutul piesei, am văzut, animalitatea, umanitatea şi divinitatea sunt antrenate într-o oscilație frenetică; uneori animalele sunt confundate cu oamenii sau cu zeii, alteori, dimpotrivă, zeii şi oamenii sunt confundați cu animalele. Scena cea mai interesantă se desfăşoară între Dionysos şi Penteu, chiar înaintea uciderii celui din urmă, exact în clipa în care, prin urmare, fratele duşman trebuie să dispară în spatele dublului monstruos.

Tocmai asta se şi întâmplă. Penteu vorbeşte; e cuprins de vertijul dionisiac, vede dublu:

Penteu într-adevăr, îmi pare că zăresc doi sori şi două Thebe gemene, cu şapte porți.

Tu-mi pari un taur care merge-n fata mea; ți-au şi crescut pe frunte coarnele (.)

Dionisos

(.) Ai şi-nceput să vezi ce trebuie să vezi.* în acest pasaj extraordinar, tema dublului apare la început sub o formă complet exterioară subiectului, ca viziune dublă a unor obiecte neînsuflețite, vertij generalizat. Nu avem încă decât nişte elemente halucinante; ele fac parte cu siguranță din experiență, dar nu-i reprezintă nici întregul, nici măcar esențialul. Pe măsură ce înaintăm, textul devine mai revelator: Penteu asociază viziunea dublă cu aceea a monstrului. Dionysos este în acelaşi timp om, zeu, taur; referința la coarnele taurului face legătura între-cele două teme; dublurile sunt întotdeauna monstruoase; monştrii sunt întotdeauna dedublați.

Şi mai remarcabile sunt cuvintele lui Dionysos: Ai şi-nceput să vezi ce trebuie să vezi. Văzând dublu, văzându-1 pe Dionysos însuşi ca pe un monstru marcat de dubla pecete a dualității şi a bestialității, Penteu se

Euripide, Buchantele, op. cit., p. 212. (N.t.) conformează regulilor imuabile ale jocului în care este prins. Presupus stăpân al acestui joc, zeul constată că totul se desfăşoară conform unui plan conceput de el. Acest plan

se identifică, bineînțeles, cu procesul pe care tocmai l-am descris, cu apariția dublului monstruos în paroxismul crizei, chiar înaintea rezolvării unanime.

Cele câteva rânduri pe care le-am citat sunt şi mai interesante dacă le apropiem de pasajul următor. De astă dată nu mai avem de-a face cu o halucinație, cu un vertij, ci cu realitatea dublului, cu identitatea antagoniştilor, foarte explicit formulată. Penteu i se adresează tot lui Dionysos:

Penteu

Cu cine crezi c-aduc la stat? N-arăt cumva la fel ca Ino sau Agave, mama mea?

Dionisos

Privindu-te, pe ele-mi pare că le văd.*

Identitatea, adică adevărul, nu se introduce decât în favoarea asemănării familiale, şi a travesti-ului lui Penteu. Este adevărat, dar cine nu ar vedea aici că e vorba de cu totul altceva? Identitatea tuturor dublurilor devine manifestă, aceea a victimei ispăşitoare şi a comunității care o expulzează, aceea a sacrificatorului şi a sacrificatului. Toate diferențele sunt abolite. Privindu-te, pe ele-mi pare că le văd. Din nou, zeul însuşi este cel care confirmă datele esențiale ale procesului al cărui instigator e considerat a fi, şi cu care, în realitate, se confundă.

Un alt text care trebuie neapărat menționat în legătură cu dublul monstruos este opera lui Empedocle, care descrie o naştere a monştrilor pentru care nu a fost niciodată propusă o interpretare satisfăcătoare. Dacă ciclurile pe care le descrie filosoful corespund lumilor culturale generate de violența fondatoare, menținute de rit şi distruse de o nouă criză sacrificială, nu ne putem îndoi că naşterea monştrilor evocă apariția dublului monstruos. Mişcarea ciclică este atribuită de gânditor alternanței a două forțe fundamentale, dragostea şi ura. Naşterea monştrilor are loc prin atracția aceluiaşi pentru acelaşi, nu sub efectul dragostei, ci al urii, înaintea naşterii unei noi lumi:

Euripide, Buchuntelc, op. cit., p. 212. (N.t.)

57. Astfel multe capete fără de gât crescură, Brațe goale s-au făurit atunci fără umeri, Fețe fără de frunți rătăceau ades pretutindeni.

58. (.) „mădularele rătăceau încă izolate”, sub dezbinarea AfeiAos-ului, dar erau „pornite unele spre altele, pentru a se uni”.

59. Când în mai mare măsură unitu-s-a demon cu demon, Toate acestea se întâlniră, care pe unde
Se nimeri; şi alte mai multe pe lângă acestea Se născură mereu potriva căutându-şi întruna.
60. Cu picioare de bou şi cu mâini indistincte.
61. Multe ființe născutu-s-au cu două fețe şi piepturi, Specii de bou cu chipul de om. şi chiar dimpotrivă, Cu trup de om şi capul de bou, ființe-învârstate, Parte bărbați şi parte femei cu organe ascunse.*

Interpretarea propusă aici regăseşte tendința actuală de a respinge interpretările „fizice” ale gândirii presocratice, întotdeauna înrădăcinate, în realitate, în ideea că miturile sunt în primul rând o explicație a fenomenelor naturale. Chiar dacă sunt superioare, interpretările recente nu fac poate destul loc elementelor religioase din gândirea lui Empedocle şi a tuturor gânditorilor presocratici.

Asocierea pe care am propus-o între textul lui Empedocle şi experiența dublului monstruos va părea poate mai puțin temerară dacă o vom apropia de un text capital din Purificările, deja citat mai sus şi din care un detaliu special dobândeşte acum întreaga sa semnificație.

137. Tatăl ridică pe dulcele-i fiu cu fața schimbată $i îl jertfeşte, cu rugăciuni, neghiobul cel mare! (.) Tatăl, chiar dimpotrivă, surd la al fiului geamăt, Injunghiindu-1, nefastul ospăț pregăteşte în casă. Aşişderea fiul pe tată-1 apucă şi fiii pe mamă, Sufletu-i smulg şi mănâncă din carnea atât de iubită.* în realitate, contează prea puțin dacă trebuie să luăm acest text ă la lettre. El ne dezvăluie, în orice caz, atmosfera de criză sacrificială exacerbată în care se elaborează opera lui Empedocle. Tatăl „ridică pe

* Empedocles, op. cit., pp. 493-494. (N.t.) * Empedocles, op. cit., p. 524. (N.t.) dulcele*] fiu cu fața schimbată". Tot astfel, Agave îşi ucide fiul cu fam schimbată: ea îl ia drept un leu tânăr. Penteu îl ia pe Dionysos drept taur. Ca în Bachantele, vedem aici cum ritul degenerează şi alunecă într-o reciprocitate de o violență atât de dementă, îneât ea ajunge la dublul monstruos, adică la însăşi originea mitului, încheind încă o dată cercul compunerilor şi descompunerilor religioase care-i fascinează pe gânditorii presocratici.

Apariția dublului monstruos râu implică o verificare empirică directă, nu mai mult, de fapt, decât ansamblul fenomenelor subiacente oricărei religii primitive. Chiar şi după textele pe care le-am citat, dublul monstruos păstrează un aspect ipotetic, ca toate fenomenele asociate mecanismului victimei ispăşitoare, căreia îi specifică anumite aspecte. Valoarea ipotezei se verifică prin abundența materialelor mitologice, rituale, filosofice, literare etc., pe care ea va fi capabilă să le interpreteze, precum şi prin calitatea interpretărilor, prin coerența pe care ea o instaurează între fenomene care au rămas până astăzi indescifrabile şi! dispersate.

Vom adăuga alte „motive celor care pledează deja în favoarea prezentei ipoteze. Datorită ei, putem schița o primă interpretare a două grupuri de fenomene care se numără printre cele mai opace din întreaga cultură umană: fenomenele de posesiune şi folosirea rituală a măştilor.

Sub termenul de dublu monstruos grupăm toate fenomenele de halucinație provocate de reciprocitatea ignorată, în paroxismul crizei. Dublul monstruos apare acolo unde se aflau în etapele precedente un „Altul" şi un „Eu" separați întotdeauna de diferența oscilantă. Există două focare simetrice de unde sunt emise aproape simultan aceleaşi serii de imagini. După Bachantele, observăm două tipuri de fenomene – şi probabil mai există multe altele – care pot să se succeadărapid, să treacă unele în altele, să se confunde mai mult sau mai puțin. În Bachantele, subiectul percepe mai întâi cele două serii de imagini ca fiindu-i în egală măsură exterioare; este

fenomenul „dublei vederi”. Imediat apoi, una din cele două serii este percepută ca „non-eu”, iar cealaltă ca „eu”. Această a doua experiență este cea a dublului propriu-zis. Ea se situează în prelungirea directă a etapelor anterioare, reținând ideea unui adversar exterior subiectului, idee esențială pentru descifrarea fenomenelor de posesiune.

Subiectul va vedea cum monstruozitatea se manifestă în el şi în afara lui, în acelaşi timp. El trebuie să interpreteze de bine de rău ce i se întâmplă şi va situa în mod necesar originea fenomenului în afara lui însuşi. Apariția este prea insolită pentru a nu fi raportată la o cauză exterioară, străină lumii oamenilor. Întreaga experiență este comandată de alteritatea radicală a monstrului.

Subiectul se simte pătruns, invadat, în intimitatea ființei sale, de o creatură supranaturală care îl asediază şi din afară. El asistă îngrozit la un dublu asalt a cărui victimă neputincioasă este. Nu te poți apăra împotriva unui adversar căruia nu-i pasă de barierele între interior şi exterior. Ubicuitatea îi permite zeului, spiritului sau demonului să posede sufletele după bunul plac. Aşa-zisele fenomene de posesiune nu sunt decât o interpretare specială a dublului monstruos.

Nu trebuie să ne mirăm dacă experiența posesiunii ia frecvent forma unei mimesis isterice. Subiectul pare să se supună unei forțe venite din afară; el are mişcările mecanice ale unei marionete. Se joacă în el un rol, cel al zeului, al monstrului, al celuilalt care este pe calc să-1 invadeze. Dorințele cad toate în capcana modelului-obstacol care le sorteşte violenței interminabile. Dublul monstruos se prezintă în continuarea şi în locul a tot ceea cc-i fascina pe adversari în stadiile mai puțin avansate ale crizei; el se substituie tuturor lucrurilor pe care fiecare doreşte în acelaşi timp să le absoarbă şi să le distrugă, să le încarneze şi să le expulzeze. Posesiunea nu este decât forma extremă a alienării la dorința altuia.

Posedatul rage ca Dionysos, laurul, sau se preface, ca leu, că-i devorează pe oamenii care trec prin dreptul său. El poate chiar lua forma unor obiecte neînsuflețite, este în acelaşi timp unul şi mai mulți, trăind sau retrăind transa isterică ce precede imediat expulzarea colectivă, tulburarea vertiginoasă a oricărei diferențe. Există culte de posesiune, cu şedințe colective. Este interesant de remarcat că, în țările colonizate sau în grupurile oprimate, personalitățile reprezentative ale puterii dominante sunt uneori cele care servesc drept model, guvernatorul, santinela de la poarta cazarmei etc.

Ca tot ceea ce arc tangență cu experiența religioasă primordială, posesiunea poate dobândi un caracter ritual. Faptul că există o posesiune rituală sugerează, indubitabil, că prima oară s-a petrecut ceva asemănător cu o intensă posesiune colectivă; fireşte, cultul propriu-zis religios încearcă să reproducă exact acest fenomen. Posesiunea rituală este în primul rând inseparabilă de riturile sacrificiale care o încununează. Practicile religioase se succed în principiu în ordinea evenimentelor care le corespund în cursul ciclului de violență pe care se pune problema de a-1 reproduce. Este ceea ce putem observa, în special, în cazul sacrificiilor în care se pot produce cazuri de posesiune, la populația dinka, de exemplu. De îndată ce atinge o intensitate suficientă, frenezia provocată de cântcce, dansuri, simulacre de luptă, imprecații rituale se traduce prin fenomene de posesiune. La început sunt afectați tinerii, după părerea lui Godfrey Lienhardt1, apoi adulții, bărbați şi femei care se împleticesc în mijlocul tovarăşilor lor, cad pe jos, se rostogolesc mormăind sau scoțând țipete ascuțite.

Există culte unde posesiunea trece drept benefică, altele unde ea trece drept malefică, sau altele unde ea trece când drept benefică, când drept malefică. În spatele acestor divergențe există întotdeauna o problemă de interpretare, asemănătoare cu aceea pe care am identificat-o mai sus în legătură cu incestul ritual şi cu sărbătoarea. Gândirea religioasă poate considera fie că trebuie repetate fidel, fie că, dimpotrivă, trebuie să ne îndepărtăm sistematic de fenomenele prea caracteristice crizei pentru a nu întreține un raport ambiguu cu violența eliberatoare. Fenomenele de posesiune pot să joace când rolul remediului, când pe cel al bolii, când ambele în acelaşi timp, în funcție de circumstanțe şi după caz.

Când riturile se dezagregă, clementele care intră în compoziția lor tind unele să dispară, altele să apară sub forma unor entități independente, izolate de contextul lor. Ca atâtea alte aspecte ale experienței primordiale, posesiunea poate deveni obiectul principal al preocupărilor religioase. Atunci se constituie „cultele de posesiune”. Şedințele colective sfârşesc printr-o ucidere sacrificială care le marchează paroxismul.2 într-un stadiu şi mai evoluat, sacrificiul însuşi dispare. Şamanii se străduiesc să manipuleze posesiunea în scopuri magico-medicale. Ei fac figură de veritabili „specialişti” ai posesiunii.

O altă practică rituală, la rândul ei, se clarifică în lumina dublului monstruos: folosirea măştilor.

Măştile se numără printre accesoriile obligatorii a numeroase culte primitive, dar nu putem răspunde cu certitudine la niciuna din întrebările ' Godfrey Lienhardt, Divinity and Experience.

— Cf. descrierea lui zur şi bori în Dionysos de Jeanmaire, pp. I 19-131.

Pe care le ridică existența lor. Ce reprezintă ele, la ce servesc, care este originea lor? în spatele marii varietăți de stiluri şi forme, trebuie să existe o unitate a măştii la care suntem sensibili chiar dacă nu o putem defini. În realitate, niciodată când ne aflăm în prezența unei măşti nu ezităm să o identificăm ca mască. Unitatea măştii nu poate fi extrinsecă. Masca există în societăți foarte îndepărtate în spațiu, perfect străine unele de altele. Nu putem raporta masca la un centru unic de difuzare. Se susține uneori că prezența cvasi-universală a măştilor răspunde unei necesități „estetice". Primitivii sunt însetați de „evadare"; ei nu pot să nu „creeze forme" etc. De îndată ce ieşim din climatul ireal al unei anumite reflecții asupra artei, ne dăm seama că nu există nici o explicație veritabilă. Arta primitivă are o destinație religioasă. Măştile trebuie sa servească la ceva analog în toate societățile. Măştile nu sunt „inventate". Ele au un model care poate varia, desigur, de la cultură la cultură, având însă anumite trăsături constante. Nu putem spune că măştile reprezintă chipul uman, dar ele sunt aproape întotdeauna legate de acesta prin faptul că sunt destinate să îl acopere, să îl înlocuiască sau, într-un fel sau altul, să i se substituie.

Unitatea şi diversitatea măştilor este asemănătoare cu aceea a miturilor şi a riturilor în general. Ea nu se poate raporta decât la o experiență reală, comună unei bune părți a umanității şi care ne scapă complet.

Asemeni sărbătorii, în care ea joacă adesea un rol fundamental, masca prezintă combinații de forme şi de culori incompatibile cu o ordine diferențiată care nu este, în primă instanță, aceea a naturii, ci aceea a culturii însăşi. Masca uneşte omul şi animalul, zeul şi obiectul inert. Victor Turner, într-una din cărțile sale, menționează o mască ndembu care reprezintă în acelaşi timp o figură umană şi o preerie.' Masca juxtapune şi amestecă ființe şi obiecte pe care diferența le separă. Ea este dincolo de diferențe, nu se mulțumeşte să le transgreseze sau să le şteargă şi le incorporează, le recompune într-o formă originală; ea se identifică, în alți termeni, cu dublul monstruos.

Ceremoniile rituale care cer folosirea măştii repetă experiența originară. Adesea, în momentul paroxismului, chiar înaintea sacrificiului, participanții îşi pun măştile, cel puțin cei care joacă în ceremonie un rol esențial. Riturile

îi fac pe participanţi să retrăiască toate rolurile pe care. strămoşii lor le-au jucat succesiv în cursul crizei originare. La început fraţi duşmani, în simulacrele de luptă şi în dansurile simetrice, credincioşii dispar apoi în spatele măştilor pentru a se metamorfoza în ' The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual (Ithaca, N. Y. and London, 1970), p. 105.

Dubluri monstruoase. Masca nu constituie o apariţie cx nihilo; ea transformă înfăţişarea normală a adversarilor. Modalităţile utilizării rituale, structura în sânul căreia masca se inserează sunt mai revelatoare, în majoritatea cazurilor, decât tot ceea ce pot spune despre măşti cei care le poartă. Dacă masca este făcută pentru a disimula toate feţele umane într-un moment determinat al secvenţei rituale, este pentru că. prima oară lucrurile s-au petrecut astfel. Trebuie să recunoaştem în mască o interpretare şi o reprezentare a fenomenelor pe care le-am descris noi înşine puţin mai sus într-o manieră pur teoretică.

Nu este cazul să ne întrebăm dacă măştile mai reprezintă oameni. – sau deja spirite, fiinţe supranaturale. Această chestiune nu are sens decât în cadrul unor categorii tardtvc, generate de o diferenţiere mai accentuată, adică de ignorarea creseândă a unor fenomene pe care portul ritual al măştii ne permite, dimpotrivă, să le reconstituim. Masca se situează la frontiera echivocă dintre uman şi „divin”, dintre ordinea diferenţiată pe cale să se destrame şi acel dincolo nediferenţiat al ei care este şi rezervorul oricărei diferenţe, totalitatea monstruoasă de unde va ieşi o ordine reînnoită. Nu este cazul să ne punem întrebări asupra „naturii” măştii; intră în specificul ei să nu aibă o natură, pentru că le arc pe toate.

La fel ca sărbătoarea şi toate celelalte rituri, tragedia greacă nu este mai întâi decât o reprezentare a crizei sacrificiale şi a violenţei fondatoare. Portul măştii în teatrul grec nu necesită deci nici o explicaţie specială; el nu se distinge absolut deloc de celelalte întrebuinţări. Masca dispare când monştrii redevin oameni, când tragedia îşi uită complet originile rituale, ceea ce nu înseamnă, desigur, că ea a încetat să joace un rol sacrificial în sensul general al cuvântului. Dimpotrivă, ca a înlocuit complet ritul.

VII

Freud şi complexul lui Oedip între dorinţa mimetică al cărei joc l-am schiţat în capitolul precedent şi analizele complexului lui Oedip în opera lui Freud există atât analogii, cât şi diferenţe. Schema propusă aici reprezintă o sursă inepuizabilă de conflicte. Tendinţa mimetică face din dorinţă copia unei alte dorinţe şi ajunge în mod necesar la rivalitate. Această necesitate, la

rândul său, fixează dorința pe violența celuilalt. La prima vedere, Freud pare străin de acest resort conflictuaî; dimpotrivă, el trece foarte aproape de. acesta şi o lectură atentă poate arăta de ce nu 1-a declanşat.

Natura mimetică a dorinței constituie un pol al gândirii freudiene, un pol a cărui forță de atracție e departe de a fi suficientă pentru ca totul să graviteze în jurul său. Intuițiile referitoare la mimetism nu reuşesc decât rareori să se desfăşoare; ele formează o dimensiune greu vizibilă a textului; parfum prea subtil, ele tind să se risipească şi să se evapore de fiecare dată când are loc o transmitere a doctrinei de la Freud însuşi la discipolii săi sau chiar de la un text al lui Freud la un text de mai târziu. Nu trebuie să ne mirăm dacă psihanaliza ulterioară s-a îndepărtat complet de intuițiile care ne interesează. Facțiunile cele mai opuse sunt tacit de acord cu această operație de curățare. Există cei care resping tot ceea ce stă în calea unei sistematizări şcolare a freudismului şi cei care, în timp ce-şi proclamă fidelitatea, elimină discret partea cea mai mare şi mai concretă a analizelor lui Freud ca fiind contaminată de „psihologism".

Concepția mimetică nu e niciodată absentă la Freud, dar ea nu reuşeşte vreodată să triumfe; influența sa se exercită în sens contrar insistenței freudiene în favoarea unei dorințe rigid obiectuale, altfel spus atracției libidinale față de mamă, care constituie celălalt pol al gândirii freudiene despre dorință. Când tensiunea dintre cele două principii devine prea puternică, ea e întotdeauna rezolvată în favoarea celui de-al doilea pol, fie de Freud însuşi, fie de discipolii săi. Intuiția dorinței mimetice alimentează o întreagă serie de concepte a căror definiție rămâne ambiguă, având un statut incert şi o funcție precară. Printre noțiunile care îşi trag forța dintr-un mimetism confuz, unele aparțin grupului identificărilor. Dintre toate modurile identificării freudiene, cel mai uitat, în zilele noastre, şi totuşi primul care se vede definit în capitolul VII din Psihologie colectivă şi analiză a eului, intitulat „Identificarea", are drept obiect tatăl:

Băiețelul manifestă un mare interes față de tatăl său; ar vrea să devină şi să fie tot ceea ce este el, să-1 înlocuiască în toate privințele. Să o spunem liniştit, el îşi face din tată un ideal. Această atitudine față de tată (sau față de orice bărbat în general) nu are nimic pasiv sau feminin: ea este în mod esențial masculină, împăcându-se foarte bine cu complexul lui Oedip, la pregătirea căruia contribuie.

Există o evidentă asemănare între identificarea cu tatăl şi dorința mimetică definită mai sus: şi una şi cealaltă constau în alegerea unui model. Această

alegere nu e determinată de raporturile familiale; ea se poate fixa asupra oricărui bărbat care va ocupa, alături de fiu, sub privirea sa, locul cuvenit în mod normal tatălui în societatea noastră, cel de model.

Am precizat, în capitolul precedent, că modelul îi indică discipolului obiectul dorinței sale, dorindu-1 el însuşi. Iată de ce afirmăm că dorința mimetică nu este înrădăcinată nici în subiect, nici în obiect, ci într-o terță persoană care doreşte la rândul ei şi a cărei dorință e imitată de subiect. Nu găsim nimic atât de explicit în textul pe care tocmai l-am citat. Dar nu putem aprofunda puțin acest text fără să nu ajungem la propria noastră definiție. Freud afirmă că identificarea nu are nimic pasiv sau feminin. O identificare pasivă şi feminină l-ar face pe fiu să se vrea obiectul dorinței paterne. In ce poate consta identificarea activă şi virilă de care e vorba aici? Fie că ea nu are nici o realitate, fie că se concretizează într-o dorință de obiect. Identificarea este o dorință de a fi care încearcă absolut natural să se realizeze prin intermediul unui a avea, adică prin aproprierea obiectelor tatălui. Fiul, scrie Freud, caută să-şi înlocuiască tatăl în toate privințele; el caută deci să-1 înlocuiască în dorințele sale, să dorească ceea ce doreşte el. Dovada că Freud vede cu adevărat lucrurile astfel, cel puțin implicit, ne este oferită de ultima frază: „[Identificarea] se împacă foarte bine cu complexul lui Oedip, la pregătirea căruia contribuie.” Ori această frază nu înseamnă nimic, ori ea sugerează că identificarea orientează dorința spre obiectele tatălui. Există aici o certă tendință de a subordona orice dorință filială unui efect de mimesis. Există deja, prin' urmare, un conflict latent, în gândirea lui Freud, între această mimesis a identificării paterne şi înrădăcinarea obiectuală a dorinței, autonomia atracției libidinale față de mamă.

Acest conflict este cu atât mai evident cu cât identificarea cu tatăl ne este prezentată ca absolut primordială, anterioară oricărei alegeri de obiect. Freud insistă asupra acestui punct, în primele fraze ale unei analize care se va dezvolta într-o explicație a complexului lui Oedip în ansamblul său, în acelaşi capitol VII din Psihologie colectivă şi analiză a eului. După identificarea cu tatăl vine atracția libidinală față de mamă care apare, ne spune Freud, şi se desfăşoară mai întâi în mod independent. In acest stadiu, s-ar spune că dorința față de mamă are două origini. Prima este identificarea cu tatăl, mimetismul. A doua este libido-udirect fixat asupa mamei. Aceste două forțe acționează în acelaşi sens şi nu pot decât să se întărească reciproc. Este exact ceea ce ne precizează Freud câteva rânduri mai departe. După ce a evoluat în mod independent o vreme, identificarea şi atracția

libidinală „intră în contact” şi atracția libidinală suferă o întărire. Aceasta este o consecință foarte naturală şi foarte logică, dacă interpretăm identificarea aşa cum tocmai am făcut, în sensul unei mimesis îndreptate spre dorința paternă. Este greu să admitem sau chiar să concepem o altă interpretare; toate indicațiile pe care le-am comentat ar deveni tot atât de incomprehensibile şi de absurde în absența sa pe cât sunt de raționale şi de coerente în lumina sa.

Nu pretindem câtuşi de puțin să-1 facem pe Freud să spună ceea ce n-a spus niciodată. Afirmăm, dimpotrivă, că drumul dorinței mimetice se deschide în fața lui Freud şi că Freud refuză să urmeze acest drum. Pentru a constata că se îndepărtează de el, e de ajuns să citim definiția complexului lui Oedip propriu-zisă. Ea vine aproape imediat după pasajul pe care l-am citat:

Băiețelul îşi dă seama că tatăl îi barează drumul spre mamă; identificarea sa cu tatăl capătă din această cauză o tentă ostilă $i sfârşeşte prin a se confunda cu dorința de a-1 înlocui pe tată, chiar şi pe lângă mamă. Identificarea este de altminteri ambivalență de la început.

Există, în acest text, cel puțin o indicație care trebuie de îndată să ne frapeze: când fiul se loveşte de obstacolul patern, scrie Freud, identificarea sa sfârşeşte prin a se confunda cu dorința de a-1 înlocui pe tată, chiar şipelângămamă. Acest chiar şi pe Ungă mamă este destul de neobişnuit. Freud a definit mai sus identificarea ca dorință de a-1 înlocui pe tată, şi tot astfel o defineşte din nou. Trebuie oare să credem că mama este în mod explicit sau implicit exclusă din acest program? Dacă ne referim la definiția identificării, constatăm că Freud nu a spus sau sugerat nimic asemănător, dimpotrivă. Să reamintim acest text: „Băiețelul manifestă un mare interes pentru tatăl său; ar vrea să devină şi să fie tot ceea ce este el, să-1 înlocuiască în toate privințele.”

Cititorul mai puțin atent îşi va imagina la început că formularea chiar şi pe lângă mamă este o inadvertență. Dacă, în stadiul identificării, fiiil ar vrea deja să-şi înlocuiască tatăl în toate privințele, este evident că ar vrea să-1 înlocuiască până şi pe lângă mamă, cel puțin implicit. În spatele acestei uşoare inconsecvențe se ascunde totuşi ceva foarte important. Am văzut că nu putem preciza gândirea lui Freud despre identificare fără să o determinăm să ajungă la o schemă mimetică ce face din tată modelul dorinței; tatăl este cel care îi indică fiului ce trebuie dorit, dorindu-1 el însuşi; nu se poate să nu-i indice, printre altele,. mama. In ciuda a tot ceea

ce merge în sensul acestei interpretări, Freud nu o formulează niciodată; s-ar putea ca ea să nu fie niciodată cu adevărat prezentă în spiritul său, dar nu e nici foarte departe la începutul capitolului VII. După ce a sugerat implicit lectura mimetică, Freud o respinge, la fel de implicit, scriind chiar şi pe lângă mamă. Iată sensul secret al formulării chiar şi pe lângă mamă: acest membru de frază neutralizează retrospectiv orice interpretare mimetică a identificării, cel puţin în ceea ce priveşte obiectul esenţial, mama.

Voinţa de a îndepărta elementele mimetice care începeau să abunde în vecinătatea lui Ocdip se verifică în textele mai târzii în care o"regăsim sub o formă consolidată. Iată de exemplu definiţia complexului lui Ocdip în Eul şi şinele:

Foarte devreme, copilul îşi concentrează libidoul asupra mamei. cât despre tată, „ copilul îşi asigură o influenţă asupra lui prin mijlocirea identificării. Aceste două atitudini coexistă un timp, până când dorinţele sexuale faţă de mamă accentuându-se şi copilul dându-şi seama că tatăl constituie un obstacol în realizarea acestor dorinţe, vedem cum se naşte complexul lui Ocdip. Identificarea cu tatăl devine atunci o marcă a ostilităţii, generează dorinţa de a elimina tatăl şi de a-1 înlocui pe lângă mamă. Din acea clipă, atitudinea faţă de tată devine ambivalenţă. S-ar spune că ambivalenţa, care era implicată de la bun început în identificare, devine manifestă.

La prima vedere, avem impresia că acesta nu e decât un rezumat fidel al analizelor din Psihologie colectivă şi analiză a eului. O lectură mai atentă scoate la iveală diferenţe care par neînsemnate, dar care sunt în realitate foarte importante. Analiza noastră precedentă ne permite să arătăm acest lucru, deoarece ea a pus în evidenţă elementele mimetice ale primului text: Freud elimină aici tocmai aceste elemente, respinse deja într-o manieră vagă în prima definiţie a complexului.

În primul text, Freud insista asupra anterioritătii identificării cu tatăl, în al doilea, el nu renunţă explicit la această doctrină, dar menţionează în primul rând atracţia libidinală faţă de mamă, şi nu identificarea. El ne interzice, în fond, să ne imaginăm că una şi aceeaşi forţă, voinţa de a-1 înlocui pe tată fii toate privinţele, alimentează identificarea cu modelul şi orientarea dorinţei către mamă.

Dovada că inversiunea ordinii originare nu este întâmplătoarc este că ea se reproduce imediat mai apoi şi cu aceleaşi consecinţe. Regăsim în al doilea text, exact înaintea formării „complexului", „accentuarea" atracţiei libidinale, dar în loc să prezinte această accentuare ca rezultatul unui prim

contact cu identificarea, Freud inversează ordinea fenomenelor, ceea ce exclude în mod formal legătura de la cauză la efect sugerată de primul text. Accentuarea Vibido-ului devine ceva complet nemotivat. Efectul este menținut, dar el îşi precede cauza, ceea ce face ca niciunul, nici altul să nu mai aibă vreun sens. Constatăm că Eul şi şinele înlătură toate efectele mimetice, în detrimentul celor mai bune intuiții din Psihologie colectivă şi analiză a eului, şi chiar cu prețul unei anumite incoerențe.

De ce procedează Freud astfel? Cel mai bun mijloc de a răspunde la această întrebare este de a persevera pe calea respinsă de el. Trebuie să ne întrebăm la ce ar ajunge Freud dacă s-ar abandona acestor efecte mimetice care abundă în primele analize şi care dispar ca prin farmec în clipa în care definiția complexului este direct în joc. Trebuie deci să revenim la fraza contrazisă şi anulată în secret de expresia chiar şi pe lângă mamă. Să te identifici cu tatăl, ne-a spus Freud, înseamnă în primul rând să vrei să te substitui tatălui. Băiețelul „ar vrea să devină şi să fie ceea ce este el, să-1 înlocuiască în toate privințele”.

Pentru a exclude mama din acest fu toate privințele, ar trebui să presupunem că fiul cunoaşte deja „legea” şi că o respectă înainte de a fi avut cea mai mică indicație referitoare la ea, fiindcă interpunerea tatălui, în principiu, îl va învăța această „lege”. Pentru a exclude mama, ar trebui ca acest „complex” să fi avut dejaloc, în definitiv. Este deci limpede că trebuie să includem mama, şi tocmai asta a făcut Freud în primul rând. Universalitatea vagă a frazei lui Freud: „Fiul vrea să-şi înlocuiască tatăl în toate privințele” este foarte adecvată, fiintlcă fiul nu poate avea o cunoaştere clară şi distinctă a obiectelor tatălui, inclusiv a mamei, în măsura în care ea este obiectul tatălui. Dacă fiul se îndreaptă spre obiectul tatălui, în fond, este pentru că el se ghidează în toate privințele după modelul pe care şi 1-a ales, şi acest model se îndreaptă în mod necesar spre obiectele sale, cele care sunt deja ale lui sau cele pe care se gândeşte să şi le însuşească. Mişcarea discipolului spre obiectele modelului, inclusiv spre mamă, este deja schițată în identificare, este inclusă în însăşi ideea de identificare aşa cum o defineşte Freud. Departe de a descuraja această interpretare, s-ar spune că Freud face totul, la început, ca să o încurajeze.

Deoarece discipolul şi modelul se îndreaptă spre acelaşi obiect, va avea loc o ciocnire între cei doi. Rivalitatea „oedipiană” se menține, dar ea capătă o semnificație total diferită. Ea este predeterminată de alegerea modelului; nu are deci nimic întâmplător, dar nici nu are ceva de-a face cu o voință de

uzurpare în sensul obişnuit al termenului. Discipolul se îndreaptă spre obiectul modelului său cu toată „inocența”, el vrea să-şi înlocuiască tatăl chiar şi pe lingă mamă, fără nici un gând ascuns. El se supune imperativului imitării care îi este transmis de toate vocile culturii şi de modelul însuşi.

Dacă reflectăm puțin la situația discipolului față de model, vom înțelege uşor că aşa-zisa rivalitate „oedipiană”, reinterpretată în funcție de concepția radical mimetică, trebuie în mod logic să antreneze nişte consecințe în acelaşi timp foarte asemănătoare şi destul de diferite de cele pe care Freud le atribuie „complexului” său.

Am definit mai sus aceste efecte ale rivalității mimetice. Am afirmat că toate sfârşeau, în cele din urmă, în violența reciprocă. Dar această reciprocitate este rezultatul unui proces. Dacă se poate vorbi de un stadiu, în existența individuală, în care reciprocitatea nu există încă, în care represaliile rămân imposibile, aceasta se întâmplă în stadiul copilăriei, în raporturile dintre adulți şi copii. Iată ceea ce face copilăria atât de vulnerabilă. Adultul este gata să prevadă violența |i răspunde violenței prin violență, îi dă prompt replica; copilul, dimpotrivă, n-a fost niciodată expus violenței, şi de aceea înaintează fără cea mai mică bănuială spre obiectul modelului său. Numai adultul poate interpreta mişcările copilului ca pe o dorință de uzurpare; el le interpretează în cadrul unui sistem cultural pe care un copil nu-1 posedă încă, pornind de la semnificații culturale despre care copilul habar nu are.

Raportul model/discipol exclude prin definiție egalitatea care ar face rivalitatea imaginabilă din perspectiva discipolului. Acest discipol se află în postura credinciosului'față de divinitate; el îi imită dorințele, dar este incapabil să recunoască în ele ceva analog propriei sale dorințe; el nu înțelege, în fond, că poate „intra în concurență” cu modelul său, că poate constitui o amenințare pentru acesta. Este un lucru adevărat chiar şi pentru adulți, cu atât mai mult pentru copil, pentru dorința mimetică originară.

Prima uşă închisă, primul acces interzis, primul nu al modelului, chiar dacă este foarte blând, chiar dacă c înconjurat de tot felul de precauții, riscă să apară ca o excomunicare majoră, o expulzare în tenebrele exterioare. Tocmai pentru că, prima dată, copilul este incapabil să răspundă violenței prin violență, tocmai pentru că nu are nici o experiență a violenței, primul obstacol înălțat de acea doubJe bind mimetică riscă să-i lase o impresie de neşters. „Tatăl” prelungeşte punctat mişcările de-abia schițate ale fiului şi constată fără greutate că acesta se îndreaptă direct spre tron şi spre mamă.

Dorința paricidului şi a incestului nu poate fi o idee a copilului, ea este în mod evident ideea adultului, ideea modelului. In mit, este ideea pe care oracolul i-o şopteşte lui Laios, cu mult înainte ca Oedip să fie capabil să dorească ceva. Este de asemenea ideea lui Freud, şi ca nu e mai puțin falsă decât în cazul lui Laios. Fiul este întotdeauna ultimul care află că se îndreaptă spre paricid şi incest, dar adulții, aceşti apostoli unici, se află acolo ca să-1 îndrume.

Dacă prima interpunere a modelului între discipol şi obiect trebuie să constituie o experiență deosebit de „traumatizantă" este pentru că discipolul e incapabil să efectueze operația intelectuală pe care adultul, şi îndeosebi Freud însuşi, i-o atribuie. Şi asta pentru că nu există o conştiință a modelului ca rival, pentru că nu există o dorință de uzurpare. Discipolul, chiar adult, şi cu atât mai mult copil, este incapabil să descifreze rivalitatea ca rivalitate, simetrie, egalitate. În fața mâniei modelului, discipolul este obligat într-un fel să aleagă între el însuşi şi acest model. Şi este evident că va alege modelul. Mânia idolului trebuie să fie justificată, şi ea nu poate fi justificată decât printr-o carență a discipolului, printr-o greşeală secretă care-1 obligă pe zeu să interzică accesul spre sfânta sfintelor, să închidă poarta paradisului. Departe de a se risipi deci, prestigiul divinității, de acum înainte răzbunătoare, va fi întărit. Discipolul se crede vinoyat, fără să ştie exact ce i se reproşează; nedemn, crede el, să posede obiectul pe care-1 doreşte; acest obiect va părea deci mai dezirabil ca niciodată. Orientarea dorinței spre obiectele protejate de violența celuilalt este amorsată. Legătura dintre dezirabil şi violență care se înnoadă aici s-ar putea să nu se mai deznoade niciodată.

Freud vrea să arate şi el că primele raporturi între copil şi părinții săi, la nivelul dorinței, lasă o urmă de neşters, dar el procedează complet diferit, fiindcă îndepărtează la urma urmei efectele mimetice ale căror posibilități, de-abia întrezărite, îl tentaseră la început. Cum va proceda? Să recitim fraza esențială din Psihologic colectivă şi analiză a eului:

Băiețelul îşi dă seama că tatăl îi barează drumul spre mamă; identificarea sa cu tatăl capătă din această cauză o tentă ostilă şi slârşcşte prin a se confunda cu dorința de a-1 înlocui pe tată, chiar şi pe lângă mamă.

Dacă ar fi să-1 credem pe Freud, băiețelul ar recunoaşte fără greutate în tatăl său un rival în sensul vodevilului tradițional, un inoportun, un terzo incommodo. Chiar dacă nu imitarea dorinței paterne ar fi aceea care ar provoca rivalitatea, fiul ar trebui să ignore faptul că nu e vorba de fapt decât

de o rivalitate. Observarea cotidiană a unor sentimente ca invidia şi gelozia arată că adversarii adulți nu reuşesc practic niciodată să-şi reducă antagonismul la simpla rivalitate. Freud atribuie aici copilului o putere de discernământ nu egală, ci superioară celei a adulților.

Să fim bine înțeleşi; neverosimilitatea pe care o denunțăm aici nu are nimic de-a face cu supozițiile pe care Freud ne cere să le acceptăm, cu faptul că se atribuie copilului, printre altele, o dorință libidinală asemănătoare cu aceea a adulților. Chiar în interiorul sistemului compus de postulatele freudiene, faptul că fiului i se atribuie o conştiință clară a rivalității constituie o neverosimilitate stridentă.

Ni se va opune aici argumentul zdrobitor al tuturor ortodoxiilor medicale, faimoasele „date clinice". În fața autorității omului în halat alb, profanul nu poate decât să se încline. Textele pe care le comentăm nu se bazează pe nici o dată clinică particulară. Caracterul lor speculativ este evident. Nu trebuie nici să le sacralizăm, cum fac unii, nici să le îndepărtăm tacit, cum fac atâția alții. În ambele cazuri, ne privăm de intuiții foarte prețioase – chiar dacă obiectul real nu este întotdeauna cel la care Freud se gândeşte să ajungă – şi renunțăm la spectacolul fascinant pe care-1 constituie spiritul lui Freud surprins în plină acțiune, tatonările gândirii freudiene.

Ştim că „datele clinice" servesc drept paravan, dar complezența lor are limite. Nu le putem cere să depună mărturie în favoarea unei conştiințe, oricât de temporară ar fi ea, a dorinței paricide şi incestuoase. Pentru că această conştiință nu e nicăieri observabilă, Freud, ca să scape de ea, şi cât mai repede, trebuie să recurgă la noțiuni atât de incomode şi suspecte ca inconştientul şi refularea.

Ajungem aici în însăşi inima criticii pe care i-o facem lui Freud. Elementul mitic al freudismului nu ține câtuşi de puțin, aşa cum s-a afirmat multă vreme, de non-conştiința datelor esențiale care determină psyche-a. individuală. Dacă critica noastră ar relua această temă, am putea-o aşeza printre criticile retrograde ale freudismului, ceea ce vom face oricum, dar va trebui să dăm dovadă oarecum de rea credință: ceea ce îi reproşăm lui Freud, în ultimă instanță, este că rămâne, în ciuda aparențelor, extrem de fidel unei filosofii a conştiinței. Elementul mitic al freudismului este conştiința dorinței paricide şi incestuoase, conştiință-fulger, desigur, între noaptea primelor identificări şi cea a inconştientului, şi totuşi o conştiință reală, conştiință la care Freud nu vrea să renunțe, ceea ce îl obligă'să trădeze orice logică şi orice verosimilitate, mai întâi pentru a face posibilă această

conştiinţă şi apoi pentru a o anula, imaginând inconştientul receptacul şi sistemul de pompe aspirante şi refu-lânte pe care îl ştim. Refulez această dorinţă a paricidului şi a incestului, pentru că odinioară am voit-o cu adevărat. Ergo sum.

Lucrul cel mai remarcabil în acest moment al conştiinţei clare pe care Freud înţelege să-şi întemeieze orice viaţă psihică este că el e perfect inutil; într-adevăr, fără el regăsim intuiţia esenţială a lui Freud, care este aceea a unui element critic şi potenţial catastrofal în primele raporturi dintre copil şi părinţii săi sau, mai general, dintre dorinţa-discipol şi dorinţa-model. Nu numai că nu pierdem nimic esenţial, dar tot ceea ce regăsim, regăsim sub o formă şi într-un context ale căror avantaje faţă de „complexul" freudian sunt considerabile.

Nu se pune problema să pătrundem cu adevărat într-un domeniu care ne-ar antrena prea departe, dar nu ne îndoim că această concepţie radical mimetică a dorinţei deschideteoriei psihiatrice o a treia cale, la fel de îndepărtată de inconştientul receptacul al freudismului ca şi de orice filosofie a conştiinţei deghizată în psihanaliză existenţială. Această cale. scapă, în special, fetişului adaptării, fără să cadă în tetişul simetric şi invers al perversităţii care caracterizează o bună parte a gândirii contemporane. Individul „adaptat" este cel care reuşeşte să atribuie celor două îndemnuri contradictorii din double bind – fii ca modelul, nu fi ca modelul – două domenii de aplicare diferite. Adaptatul împarte realul astfel îneât să neutralizeze acea double bind. Este ceea ce fac şi ordinile culturale primitive. La originea oricărei adaptări individuale sau colective se află escamotarea unei anumite violenţe arbitrare,. Adaptatul este cel care realizează el însuşi această escamotare sau care reuşeşte să se acomodeze cu ea, dacă aceasta e deja realizată pentru el de ordinea culturală. Inadaptatul nu se acomodează. „Maladia mentală"1 şi revolta, la fel ca şi criza sacrificială cu care ele seamănă, îl sortesc pe individ unor forme de minciună şi de violenţă cu siguranţă mult mai rele decât majoritatea formelor sacrificiale proprii să realizeze escamotarea în chestiune, dar totuşi mai veridice. La originea a numeroase dezastre

1 Ghilimelele semnifică faptul că însăşi noţiunea de „maladie mentală" e pusă sub semnul întrebării, ca şi opera anumitor medici contemporani.

Psihice există o sete de adevăr inevitabil necunoscută de psihanaliză, un protest obscur dar radical împotriva violenţei şi minciunii inseparabile de orice ordine umană.

O psihiatrie care nu ar mai oscila între conformismul plat al adaptării şi falsele scandaluri care încep cu asumarea mitică de către copil a unei dorințe a paricidului şi incestului, departe de a recădca în fadoarea idealistă, s-ar alătura unor mari intuiții tradiționale care nu au nimic „securizant”. În tragedia greacă, de exemplu, ca şi în Vechiul Testament, cel mai bun fiu este totodată, în general, cel mai rău. E mai curând Iacov decât Esau, mai curând fiul risipitor decât cel credincios, mai curând Oedip. Fiul cel mai bun imită cu o pasiune care face din tată pentru el, din el pentru tată, obstacolul de care şi unul şi celălalt se lovesc neîncetat, piatra de încercare pe care mediocrul reuşeşte mai bine să o evite.

Ni se va spune că toate acestea sunt străine de o gândire freudiană conectată direct la o sursă de lumină despre care nu avem nici cea mai mică idee. Ni se va spune că double bindmimetică este perfect străină de concepția freudiană, al cărei dublu imperativ contradictoriu postulat de noi ca esențial: fă ca tatăl tău, nu face ca tatăl tău ne poartă spre țărmuri care nu mai au nimic psihanalitic.

Aceasta arată că gândirea lui Freud este prea importantă pentru a fi abandonată psihanalizei. Pista pe care o urmăm nu este imaginară. Ca să ne asigurăm de acest lucru e suficient să consultăm, tot în Eul şi şinele, definiția Supraeului sau eului ideal. Raporturile Supraeului cu eul nu se mărginesc, scrie Freud, „la a-i adresa sfatul: „Fii astfel„ (ca tatăl tău), ci implică şi interdicția: „Nu fi astfel„ (ca tatăl tău); altfel spus: „Nu face tot ceea ce face el; multe lucruri îi sunt rezervate numai lui„.”

Cine va putea susține, în fața acestui text, că Freud este străin de double bind? Nnumai că Freud percepe foarte bine acest mecanism, dar îl situează acolo unde trebuie situat pentru a-şi realiza toate potențiali-tățile, lucru care nu se întâmplă întotdeauna în dezbaterile recente. Definiția Supraeului presupune cu totul altceva decât conştiința mitică a rivalității; el se întemeiază în mod evident pe identitatea modelului cu obstacolul, o identitate pe care discipolul nu reuşeşte să o repereze. Supraeulmi este nimic altceva decât reluarea identificării cu tatăl, situată de acum înainte nu înaintea complexului lui Oedip, ci după. Freud, am văzut, nu a suprimat cu adevărat această identificare prealabilă, poate pentru că nu-i place să se dezică, dar a aruncat-o tacit în al doilea plan, amputând-o de caracterul său primordial. În orice caz, de acum înainte identificarea cu tatăl trebuie să-şi opereze toate efectele după complex; ea a devenit Supraeul.

Dacă reflectăm la definiția pe care tocmai am citit-o, ne dăm seama nu numai că ea se poate citi în optica acelei double bind mimetice, dar că nu se poate citi în optica postulată de Freud, cea a unui complex al lui Oedip „refulat”, adică a unei dorințe paricide şi incestuoase, care a fost mai întâi conştientă, apoi a încetat să fie astfel.

Pentru a înțelege cele două ordine contradictorii ale Supraeului, în climatul de incertitudine şi de ignoranță implicat de descrierea freudiană, trebuie să imaginăm o primă imitație, înflăcărată şi fidelă, plătită printr-o dizgrație cu atât mai stupefiantă în ochii fiului cu cât ea se înscrie în contextul acestei înflăcărări şi al acestei fidelități. Îndemnul pozitiv: „Fii ca tatăl” pare să acopere întregul câmp al activităților paterne. Nimic din acest prim îndemn nu anunță şi mai ales nu permite interpretarea îndemnului contrar care-i urmează imediat: „Nu fi ca tatăl”, care pare să acopere, la rândul său, întregul câmp al posibilului.

Lipseşte orice principiu de diferențiere; această ignoranță este înspăimântătoare; fiul se întreabă unde a greşit, căutând să definească pentru cele două îndemnuri domenii separate de aplicare. El nu dă deloc impresia unui transgresor; nu a încălcat o lege pe care ar cunoaşte-o deja; încearcă să cunoască legea care ar permite definirea conduitei sale ca transgresiune.

Ce concluzie trebuie să tragem din această definiție? Din ce cauză Freud reîncepe să se joace cu aceleaşi-efecte de mimesispe care le refuză în stadiul lui Oedip, după ce fusese tentat la început de ele? La această întrebare nu există evident decât un singur răspuns. Freud nu vrea câtuşi de puțin să renunțe la efectele de mimesis care strălucesc în jurul identificării. Revine la ele în Supraeu. Dar definiția Supraeului urmează aproape imediat, în Eul şi şinele, cea de a doua definiție a complexului lui Oedip citată mai sus, tocmai aceea care este complet purificată de efectele mimetice ce-o urmăreau în Psihologie colectivă şi analiză a eului. Putem deci reconstitui evoluția gândirii freudiene între Psihologie colectivă., care datează din 1921 şi Eul şi şinele, care datează din 1923. În prima lucrare, Freud a crezut la început că este posibil să concilieze efectele mimetice, cu ideea călăuzitoare, cu complexul lui Oedip. Iată de ce intuițiile legate de concepția mimetică însoțesc reflecțiile acestei prime lucrări. C^hiar în cursul redactării sale, se pare, Freud a început să presimtă incompatibilitatea celor două teme. Această incompatibilitate este perfect reala. Concepția mimetică desprinde dorința de orice obiect; complexul lui Oedip

înrădăcinează dorința în obiectul matern; concepția mimetică elimină orice conştiință şi chiar orice dorință reală a paricidului şi a incestului; problematica freudiană este, dimpotrivă, în întregime fondată pe această conştiință.

Fără îndoială, Freud este foarte decis să-şi dea „complexul”. Când trebuie să aleagă între efectele mimetice şi o dorință paricidă şi incestuoasă deplin dezvoltată, el o alege hotărât pe aceasta din urmă. Asta nu înseamnă că renunță să exploreze posibilitățile promițătoare date de mimcsis. Ce e admirabil la Freud e tocmai faptul că nu renunță niciodată la nimic. Când suprimă efectele m/mesis-ului, o face numai pentru a le împiedica să răstoarne versiunea oficială a complexului. El vrea să regleze problema lui Oedip o dată pentru totdeauna, pentru a fi din nou liber să jongleze cu efectele mimesis-ului. O dată ce complexul lui Oedip ar fi depăşit, el ar vrea să reia lucrurile din punctul în care se aflau înaintea complexului.

În fond, Freud a încercat mai întâi să dezvolte complexul lui Oedip pe baza unei dorințe pe jumătate obiectuală, pe jumătate mimetică. De aici strania dualitate a identificării cu tatăl şi atracția libidinală față de mamă în prima şi chiar în a doua versiune a lui Oedip. Eşecul acestui compromis îl împinge pe Freud să fondeze complexul lui Oedip pe o dorință pur obiectuală şi să rezerve efectele mimetice pentru o altă formație psihică, Şupraeul.

Dualitatea „instanțelor” constituie un efort pentru a separa cei doi poli ai reflecției freudiene despre dorință, dorința obiectuală şi oedipiană, pe de o parte, efectele mimetice, pe de altă parte. Dar acest efort de divizare completă nu poate reuşi; el este sortit aceluiaşi eşec ca efortul de sinteză care-1 precede.

În dorința mimetică, nu putem niciodată separa complet aceşti trei termeni care sunt identificarea, alegerea obiectului şi rivalitatea. Dovada că gândirea freudiană este întotdeauna influențată de intuiția mimetică se situează tocmai în conjuncția irezistibilă a acestor trei termeni. De îndată ce unul dintre ei apare, ceilalți doi tind să-i urmeze. În complexul lui Oedip, Freud nu se debarasează de mimetism dccât cu mare greutate şi cu prețul, unei mari neverosimilități. Invers, în Şupraeul, acolo unde nimic în principiu nu ar trebui să contrarieze identificarea cu tatăl, vedem cum răsare din nou rivalitatea pentru un obiect în mod necesar matern.

, Când Freud pune Şupraeul să spună: Nu fi astfel (ca tatăl): multe lucruri nu-i sunt rezervate decât lui, nu poate fi vorba decât de mamă, şi chiar de

mamă e vorba. Iată de ce Freud scrie: „Dublul aspect al Supra-eului (fii ca tatăl, nu fi ca tatăl) decurge din faptul că el a depus toate eforturile pentru a-şi refula complexul lui Oedip şi că s-a născut în urma acestei refulări.”

Acest Supraeu, în acelaşi timp refulant şi refulat, şi care nu se naşte decât după ce a făcut „toate eforturile”, pune cu siguranță mari probleme. EI ştie prea multe, chiar în mod negativ. Adevărul este că reactivarea identificării cu tatăl care defineşte Şupraeul provoacă imediat o reactivare a triunghiului oedipian. Cum spuneam adineauri, Freud nu poate evoca unul din cei trei termeni ai configurației mimetice fără să vadă cum reapar ceilalți doi, fie că vrea sau nu. Această reapariție a triunghiului oedipian nu era prevăzută în program. Complexul lui Oedip, capital fondator şi inalienabil al psihanalizei, este deja încuiat de două ori în cuferele inconştientului, sub banca psihanalitică.

Această reapariție neaşteptată a triunghiului oedipian îl face pe Freud să spună că fiului trebuie să-i vină foarte greu să-şi refuleze Oedipul! în realitate, Freud însuşi este cel care care nu reuşeşte să se debaraseze de el. Obsedat de configurația mimetică, el schițează neîncetat un triunghi pe care-1 crede a fi cel al eternului complex şi care, în realitate, este cel al mimesis-ului contrariatului întotdeauna în mod necesar: este jocul modelului şi al obstacolului pe care Freud îl are întotdeauna „pe vârful limbii”, dar căruia nu reuşeşte să îi dea de capăt.

Ne mulțumim să descifrăm aici două sau trei texte cheie a căror corelare ni se pare destul de revelatoare, dar am fi putut alege multe altele, inclusiv cazurile aşa-zis „clinice”, cu rezultate la fel de edificatoare. În textele pe care le-am analizat, revine de mai multe ori un termen fundamental al problematicii freudiene, ambivalență, despre care nu putem spune decât că traduce în acelaşi timp prezența configurației mimetice în gândirea freudiană şi neputința gânditorului de a articula corect raporturile celor trei elemente ale figurii, modelului, discipolului şi obiectului, pe care şi unul şi celălalt şi le dispută în mod necesar, de vreme ce unul îl desemnează celuilalt prin dorința sa, fiindcă este un obiect comun. Tot ce este comun în dorință – dar de fapt nu ştim – semnifică nu armonia, ci conflictul.

Termenul ambivalență apare la sfârşitul celor două definiții ale complexului lui Oedip pe care le-am citat, cea din Psihologie colectivă. şi cea din Eul şi şinele. Iată din nou cele două pasaje:

Identificarea cu tatăl capătă. o tentă ostilă şi sfârşeşte prin a se confunda cu dorința de a-1 înlocui pe tată, chiar şi pe lângă mamă. Identificarea era de

altminteri ambivalența de la început.

Identificarea cu tatăl devine atunci o marcă a ostilității, generează dorința de a-1 elimina pe tată şi de a-1 înlocui pe lângă mamă. Din acea clipă, atitudinea fa (ă de tată devine ambivalența. S-ar spune că ambivalența, care era implicata de la bun început în identificare, devine manifesta.

Ne amintim cum era definită, la început, identificarea cu tatăl: „ea nu are nimic pasiv, nici feminin.”; părea pe atunci că avem de-a face cu un lucru unitar şi lipsit de ambiguitate. De ce îi atribuie Freud, puțin mai departe, o „ambivalență” principială la care în mod evident nu se gândise până atunci? Pur şi simplu pentru că presimte, de acum încolo, şi intuiția nu îl înşeală, că sentimentele pozitive ale primei identificări, imitație, admirație, venerație sunt infailibil condamnate să se transforme în sentimente negative, disperare, culpabilitate, resentiment etc. Dar Freud nu ştie din ce cauză lucrurile se vor petrece astfel, şi nu ştie pentru că nu poate ajunge la o concepție deschis mimetică a dorinței, el nu poate recunoaşte deschis în modelul identificării un model al dorinței înseşi, deci un obstacol în germene.

De câte ori contradicția dorinței mimetice face presiune asupra lui Freud, de câte ori ea i se impune fără ca el să o poată clarifica, Freud se refugiază în noțiunea de ambivalență. Ambivalența trimite la un subiect izolat, subiectul filosofic tradițional, o contradicție care e situată în raport, double bind insesizabilă.

O dată instalată în individul solitar, contradicția devine perfect incomprehensibilă; ne spunem, prin urmare, că ea trebuie să țină de „corp”. Freud însuşi ne lasă să credem şi se convinge că efectuează, spunând ambivalență, un salt vertiginos spre regiunile obscure în care psihicul şi somaticul se întâlncsc. În realitate, este vorba tot de o renunțare la a descifra ceea ce rămâne descifrabil. „Corpul”, fiind mut, nu riscă să protesteze. Fiecare, astăzi, pretinde că ascultă „corpul”, că este capabil să-i decripteze mesajul după Freud. În întreaga operă a lui Freud, nu există nici un singur exemplu de ambivalență care să nu poată fi şi, în ultimă instanță, care să nu trebuiască să se reducă la schema obstacolului-model.

A trimite cdnflictul la densitatea materială a subiectului înseamnă a face din neputință o virtute, înseamnă a declara că raportul pe care nu-1 putem descifra este nu numai indescifrabil, dar că nici nu e vorba de un raport. Şi iată „corpul” subiectului, regiunile cele mai corporale ale psyche-ci, dotate cu o propensiune mai mult sau mai puțin organică ce Ic stă în față –

obstacolul dorinţei model. Ambivalenţa devine virtutea principială a corporalităţii în măsura în care hrăneşte psyche-a. Este virtutea dormitivă a scolasticii moderne referitoare la dorinţă. Datorită acestei noţiuni şi altor câtorva, psihanaliza acordă o amânare, dă chiar o nouă aparenţă de viaţă, pretinzând să-1 facă mai „încarnat”, unui mit al individului pe care ea ar trebui să-1 dizolve.

La Freud, cel puţin, în spatele termenului ambivalenţă, există o intuiţie parţială'dar reală a dorinţei mimetice, ceea ce la mulţi alţii nu se întâmplă. Trebuie să ne întrebăm cum a făcut Freud ca să nu repereze niciodată un mecanism totuşi foarte simplu. Într-un fel, tocmai această extremă simplitate îl disimulează. Dar mai e ceva.

Şi acest ceva nu e greu de descoperit; îl întâlnim la fiecare pas de la începutul analizei noastre. Acest altceva, desigur, este însăşi inima „complexului lui Ocdip”, adică acel scurt moment de conştiinţă în timpul căruia dorinţa paricidului şi incestului se presupune că devine intenţie formală la copil. Constatăm în fiecare clipă că paricidul şi incestul în sens freudian constituie un obstacol decisiv în calea dorinţei radical mimetice. Pentru a se convinge că există într-adevăr o dorinţă de paricid, o dorinţă a incestului, Freud este obligat să îndepărteze modelul, în măsura în care. el desemnează dorinţa, şi să înrădăcineze dorinţa în obiect, adică să perpetueze concepţia tradiţională şi regresivă a dorinţei; mişcarea gândirii freudiene spre o mimesis radicală este constant frânată de această obligaţie stranie, acest soi de datorie pe care şi-o asumă, foarte vizibil, a paricidului şi a incestului.

Am văzut că rivalitatea mimetică prezintă faţă de complexul freudian avantaje de tot felul; ea elimină, cu conştiinţa dorinţei paricide şi incestuoase, necesitatea stânjenitoare a refulării şi a inconştientului. Ea se înscrie într-un sistem de lectură care descifrează mitul oedipian; asigură explicaţiei o coerenţă de care freudismul e incapabil, şi asta cu o economie de mijloace pe care Freud nici măcar nu o bănuieşte. De ce oare, în aceste condiţii, Freud renunţă la moştenirea dorinţei mimetice pentru a se arunca lacom asupra mâncării de linte a paricidului şi a ' incestului?

Chiar dacă ne înşelăm, chiar dacă nu surprindem, infideli cum suntem, nici un sfert din comorile pe care le adăposteşte minunata doctrină a „complexului lui Oedip”, întrebarea tot se pune. Nu putem spune că Freud a refuzat cu adevărat lectura pe care o propunem în locul complexului. Este evident că el nu a descoperit-o. Ea pare atât de simplă şi atât de naturală, o

dată reperată, înеât Freud nu ar fi ratat să o ia în considerație, fie şi numai pentru a o respinge, dacă ar fi ajuns cu adevărat până la ea. Adevărul este că el nu a ajuns acolo; lectura noastră explică numeroase aspecte şi adună multe fire, răzlețe în textul freudian, pentru că se află dincolo de el, pentru că desăvârşeşte ceea ce el nu a putut termina, pentru că merge până la capăt acolo unde el a rămas pe drum, fascinat de mirajul paricidului şi al incestului. Freud este uluit de ceea ce îi apare ca descoperirea sa crucială. Ea îi astupă orizontul; îi interzice să se angajeze hotărât pe calea acestei mimesis radicale care i-ar dezvălui natura mitică a paricidului şi a incestului, şi în mitul oedipian, şi în psihanaliză.

Psihanaliza, este un fapt, pare în întregime rezumată în tema paricidului şi a incestului. Această temă a făcut-o mult timp scandaloasă în ochii lumii şi i-a. atras gloria, neînțelegerea şi aproape persecuția, precum şi devotamcntelc extraordinare pe care le cunoaştem. Este arma absolută şi instantanee care permite ca toți aceia care au cea mai mică îndoială asupra eficacității doctrinei să fie convinşi de „rezistența” sa.

La Freud, intuiția dorinței mimetice nu triumfă niciodată, dar nici nu-1 lasă pe gânditor în pace. Iată de ce fondatorul psihanalizei reia mereu aceleaşi teme, se străduieşte neobosit să reorganizeze datele dorinței, fără să ajungă vreodată la rezultate cu adevărat satisfăcătoare, fiindcă nu abandonează nicicând punctul de plecare obiectual. Diversele formațiuni sau instanțe, conceptele teoretice – castrarea, complexul lui Oedip, Supraeul, inconştientul, refularea, ambivalența – nu sunt niciodată decât consecințele succesive ale unui efort reluat mereu, fiindcă nu e niciodată încheiat.

Trebuie să examinăm analizele freudiene nu ca pe un sistem complet, ci ca pe o seric de eseuri, având aproape întotdeauna acelaşi subiect. Supraeul, de exemplu, nu e decât o reluare a lui Oedip; cu cât îi pătrundem mai bine geneza, cu atât înțelegem mai bine că diferența care îl separă de Oedip este iluzorie.

Cele mai bune scrieri ale lui Freud sunt tot atât de l'reudicne pe cât sunt de marxiste cele mai bune scrieri ale lui Marx. Opoziția mediocră pe care a întâmpinat-o 1-a împins pe drumul unui dogmatism polemic şi steril pe care fidelii l-au adoptat orbeşte, infidelii l-au respins orbeşte, astfel înеât orice contact simplu şi viu cu textele sale a devenit dificil.

Psihanaliza postfreudiană a văzut foarte bine ce trebuia făcut pentru a sistematiza freudismul, pentru a-1 separa, adică, de rădăcinile sale vii.

Pentru a asigura autonomia dorinței incestuoase, e de ajuns să desăvârşim ştergerea elementelor mimetice în Oedip. Vom uita deci complet identificarea cu tatăl. Freud arată deja calea, în Eul şi şinele. Invers, pentru a stabili dictatura Supraeul ui pe baze de nezdruncinat, e de ajuns să eliminăm tot ceea ce tinde să reducă obiectul şi rivalitatea în definiția acestuia. Restabilim pe deplin, în fond, o ordine a lucrurilor care este aceea a „bunului simț" şi pe care Freud doar a clătinat-o. În Oedip, tatăl este rival disprețuit; nu se pune deci problema de a face din el un model venerat. În mod reciproc, în Supraeul, tatăl este un model venerat, nu se pune problema de a face din el un rival disprețuit. Ambivalența c bună pentru bolnavi, nu pentru psihanalişti!

Vom avea deci o rivalitate fără identificare prealabilă (complexul lui Oedip) urmată de o identificare fără rivalitate (Supraeuf). Într-unui din primele sale articole, „Agresivitatea în psihanaliză", Jacques Lacan a notat caracterul surprinzător al acestei secvențe: „Efectul structural al identificării cu rivalul nu vine de la sine, decât pe planul fabulei." Să lăsăm fabula deoparte; vom vedea imediat că ea nu are de primit lecții de la nimeni. Efectul despre care vorbeşte Lacan nu aparține nici el celei mai bune părți din Freud; dimpotrivă, el caracterizează perfect dogma psihanalitică anchilozată.

Interesul analizelor freudiene nu se află în rezultatele lor, în aglomerarea pompoaselor „instanțe", în eşafodajele precare pe care discipolii bine dresați le escaladează şi le coboară cu o agilitate pe cât de remarcabilă, pe atât de inutilă, el se află în eşecul sistemului. Freud nu a reuşit niciodată să organizeze raporturile dintre model, discipol şi obiectul lor comun, dar nu a renunțat niciodată. El nu poate manipula doi din aceşti termeni fără ca al treilea să apară alături, ca un drăcuşor răutăcios cu resort pe care infirmierele cu halat alb se încăpățânează să-1 închidă în cutia lui, crezând că se fac utile. Nu ne-am putea imagina o castrare mai radicală a marelui gânditor sacralizat.

Ne-am întrebat mult, după Freud, dacă „complexul lui Oedip" este rezervat lumii occidentale sau dacă el e prezent şi în societățile primitive. O lucrare a lui Malinowski, The Fatherin Primitive Society, a jucat un rol în această controversă şi nu e inutil să revenim la ea în perspectiva eseului de față.

Malinowski afirmă mai întâi că trobriandezii sunt mai fericiți decât occidentalii. Sălbaticii nu cunosc tensiunile şi conflictele oamenilor

civilizați. Se vădeşte însă repede că ei cunosc alte tipuri de conflicte. În societatea trobriandeză, unchiul matern joacă desigur nu toate rolurile care i se cuvin tatălui în societatea noastră, dar multe dintre ele. Copiii îl moştenesc pe el, nu pe tatăl lor; lui îi este încredințată educația lor tribală. Nu trebuie să ne mire că tensiunile şi conflictele se produc cu acest unchi, mai degrabă decât cu tatăl, care apare ca un fel de refugiu, un tovarăş prietenos şi indulgent.

Malinowski îşi prezintă observațiile în cadrul unui dialog cu Freud. Dar textul ne lasă o impresie confuză. Autorul afirmă la început că acest complex nu are universalitatea pe care i-o atribuie Freud. Urmează reflecția despre unchi, care sugerează nişte concluzii mai favorabile psihanalizei. Nu e vorba de a-1 combate pe Freud, ci de a-1 îmbogăți. La trobriandezi, unchiul joacă un rol analog celui pe care-1 joacă tatăl la noi. Sub această formă nehotărâtă, complexul lui Oedip ar putea într-adevăr avea ceva universal.

Psihanaliştii au primit bine această carte. Ei văd în ea respingerea altor etnologi care rămân sceptici față de psihanaliză, prizonieră, în ochii lor, a unui cadru familial prea partigular. Psihanaliştii nu dau importanță faptului că Malinowski, al cărui freudism este mai curând sumar, nu ia în considerare, în ce-i priveşte pe unchii trobriandezi, decât tensiunile explicite şi conştiente. Pe planul psihanalizei, nimic nu ne permite să afirmăm că aceste tensiuni se înrădăcinează într-o dramă inconştientă al cărei personaj principal ar mai fi unchiul. Această inconsecvență nu ar trece neobservată, desigur, dacă concluziile cărții ar fi defavorabile psihanalizei.

Pentru eseul de față, anumite observații ale lui Malinowski sunt esențiale: ele privesc direct raporturile care ne interesează şi la care se reduce întotdeauna, în ochii noştri, tot ceea ce e real în complexul lui Ocdip. Fără să dea el însuşi destulă importanță acestui aspect, Malinowski arată că societățile primitive, sau cel puțin trobriandezii, opun rivalității mimetice şi double bind-ului nişte obstacole care nu există în societatea noastră. Esențială aici nu este indulgența tatălui sau severitatea unchiului, nici autoritatea care se deplasează de la un personaj masculin la altul. O diferență mai interesantă este formulată în câteva rânduri: tatăl şi fiul nu aparțin aceleiaşi descendențe; tatăl şi cultura paternă în general nu servesc drept model. Nu există, venind de la tată, un îndemn care spune: Imită-mă.

Copiii cresc într-o comunitate în care ei sunt nişte străini clin punct de vedere legal; nu au nici un drept asupra pământului: nu simt nici o mândrie

pentru victoriile satului; adevărata lor casă, polul patriotismului lor local, moştenirea lor, cinstea strămoşilor lor se află în altă parte. Din această dublă influenţă rezultă nişte combinaţii stranii şi o anumită confuzie.

Fiii trăiesc cu un bărbat, tatăl lor, care nu încarnează „idealul" lor în sensul freudian al eului ideal sau al Supraeului. Acest ideal este un model oferit de cultură, adultul cel mai apropiat pe linie maternă, dar copiii nu trăiesc cu acest mode]. Unchiul matern, în primul rând, nu intervine decât destul de târziu în existenţa copiilor; chiar şi atunci, prezenţa sa nu este constantă, el trăieşte, cel mai adesea, într-un alt sat. In fine, şi mai ales, există un tabu foarte strict care îl obligă să-şi evite propria soră, mama copiilor. Atât în termeni freudieni, cât şi în termeni de double bind, deplasarea spre unchi este iluzorie, Oedipul avuncular nu e decât o glumă.

Într-adevăr, între unchi şi nepoţi tensiunile sunt cu atât mai explicite cu cât ele nu-1 închid pe copil în contradicţie. Obstacolul nu poate deveni model, nici modelul obstacol; mimetismul este canalizat astfel îneât dorinţa nu-şi va lua propriul obstacol despre obiect.

Dacă am studia alte sisteme primitive, am descoperi desigur că sfera de activitate a modelului cultural, presupunând că acest model este întotdeauna încarnat într-un personaj determinat, nu intersectează niciodată suficient sfera discipolului pentru a permite convergenţa celor două dorinţe ale lor. Aceste două sfere nu se. ating decât în puncte precise destinate să asigure, când e momentul, iniţierea discipolului în sânul culturii.

Observaţiile lui Malinowski ne fac să credem că societăţile primitive sunt mai bine protejate de double bind decât societatea occidentală. Într-adevăr, cum se va defini societatea occidentală în raport cu societatea trobriandeză? Oricât de mult ne-am întoarce în timp, începând cu stadiul patriarhal, o singură persoană cumulează funcţiile care sunt împărţite la trobriandezi între tată şi unchiul matern. Sistemul patriarhal este deci mai puţin diferenţiat decât sistemul trobriandez. Chiar dacă el ne apare, şi trebuie să ne apară, din punctul de vedere al familiei moderne, ca summum în ordinea structurării arbitrare, el se defineşte deja printr-un semn minus din punctul de vedere al societăţilor primitive.

Trebuie să renunţăm desigur la expresia „complexul lui Oedip", sursă inepuizabilă de erori şi de neînţelegeri. Trebuie să regrupăm în jurur unei mimesis conflictuale fenomenele reale pe care psihanaliza le leagă de acest complex; ele câştigăân coerenţă; devine posibil, pe de altă parte, să inserăm aceleaşi fenomene într-o schemă diacronică, sale situăm istoric, nu numai

pe ele, ci şi teoriile care apar pentru a le explica, şi în primul rând, bineînțeles, psihanaliza.

Pentru ca o teorie cum e complexul lui Oedip să poată apărea, trebuie să existe deja, în societate, o mimesis reciprocă, trebuie ca mecanismul modelului şi obstacolului să fie prezent, dar fără ca violența sa, cel mai adesea, să devină manifestă, trebuie, în fine, ca acest mecanism să-şi afle în mod normal originea şi punctul de plecare. Dacă tatăl stă la originea double bind-ului, fascinația mimetică va păstra, pe toată durata existenței subiectului, o colorație paternă. La individ, ca şi în grup, fascinația mimetică se exacerbează tot mai mult; ea ține întotdeauna să-şi reproducă formele inițiale, cu alte cuvinte ea caută întotdeauna noi modele – şi noi obstacole – asemeni celui dintâi. Dacă primul model este tatăl, subiectul îşi va alege noile modele după chipul tatălui.

În societatea occidentală, chiar şi în epoca patriarhală, tatăl este deja model. Ca să existe double bind, mai e nevoie ca tatăl să devină obstacol. Şi tatăl nu poate deveni obstacol decât o dată cu diminuarea puterii sale paterne care îl apropie de fiu în toate privințele şi îl face să trăiască îr acelaşi univers ca acesta. Vârsta de aur a „complexului lui Oedip” se situează într-o lume în care poziția tatălui este slăbită, dar nu compk pierdută, adică în familia occidentală din cursul ultimelor secole. Tatăl este atunci primul model şi primul obstacol într-o lume în care disoluția diferențelor începe să multiplice ocaziile de double bind.

Această stare de lucruri, în sine, cere o explicație. Dacă mişcarea istorică a societății moderne constă în disoluția diferențelor, ea e foarte asemănătoare cu tot ceea ce am numit aici criză sacrificială. Şi în multe privințe, într-adevăr, modern apare ca sinonim cu criză culturală. Trebuie totuşi notat că lumea modernă reuşeşte neîncetat să regăsească nişte paliere de echilibru, precare, desigur, şi la nivele de nediferențiere relativă, care sunt însoțite de rivalități tot mai intense, dar niciodată suficiente pentru a distruge aceeaşi lume. Analizele din capitolele precedente ne determină să credem că societățile primitive nu ar rezista la o asemenea situație: violența ar pierde orice măsură şi ar declanşa, prin chiar paroxismul său, mecanismul unanimității fondatoare, restaurând în acelaşi timp un sistem puternic diferențiat. În lumea occidentală şi modernă, nu se produce niciodată ceva asemănător; ştergerea diferențelor continuă, treptat şi continuu, pentru a fi de bine de rău absorbită şi asimilată de o comunitate care se extinde puțin câte puțin la întreaga planetă.

Nu putem face responsabilă „legea”, orice formă ar îmbrăca ea, pentru tensiunile şi alienările la care este expus omul modern, ci absența mereu mai completă a oricărei legi. Denunțarea perpetuă a legii ține de un resentiment tipic modern, adică de un resac al dorinței care se loveşte nu de lege, aşa cum pretinde, ci de modelul-obstacol a cărui poziție dominantă subiectul nu vrea s-o recunoască. Cu cât această mimesis devine mai frenetică şi mai disperată, în vârtejul modelor succesive, cu atât oamenii refuză să recunoască faptul că fac din model un obstacol şi din obstacol un model. Adevăratul inconştient se află aici, şi este evident că el poate apărea sub multiple forme.

Freud nu poate servi aici drept ghid, şi nici Nietzsche, care rezervă resentimentul celor „slabi”, străduindu-se în zadar să instaureze o diferență stabilă între acest resentiment şi o dorință cu adevărat „spontană”, o voință de putere pe care ar putca-o numi a sa, fără să perceapă vreodată în propriul său proiect expresia supremă a oricărui resentiment. ci poate Kafka, unul din puținii care recunosc în absența legii acelaşi lucru cu legea devenită nebună, adevărata povară care-i apasă pe oameni. Din nou, poate, cea mai bună călăuză este unul din aceşti scriitori ale căror intuiții sunt disprețuite de oamenii noştri de ştiință. Fiul îi cerc tatălui, care nu mai este decât un rival zdrobitor, textul legii, ncobținând, drept răspuns, decât nişte bâlbâieli.

Dacă, în raport cu primitivul, patriarhalul trebuie deja să se definească drept o structurare mai slabă, „civilizația occidentală”, jude-câiid după ce s-a petrecut de atunci încoace, ar putea fi guvernată, de la un capăt la altul al istorici sale, de un principiu de structurare mai slabă sau de destructurare, pe care-1 putem aproape compara cu un soi de vocație. Un anume dinamism antrenează mai întâi Occidentul, apoi întreaga umanitate, spre o stare de nediferențiere relativă nemaiîntâlnită, spre un fel ciudat de non-cultură sau de anticultură pe care o numim modernă.

Apariția psihanalizei este istoric determinată de afirmarea modernului. Chiar dacă originea care le este atribuită c mitică, fantezistă, majoritatea fenomenelor grupate în jurul „complexului lui Oedip” au o unitate reală şi o inteligibilitate pe care lectura mimetică le dezvăluie din plin. „Complexul lui Oedip” este propagarea mimetismului reciproc în menținerea parțială, cel puțin pentru o anumită perioadă, a structurilor familiale derivate din patriarhal. Este aceeaşi dezagregare ca şi în crizele sacrificiale primitive, dar care operează într-o manieră progresivă şi măsurată, fără o dezlănțuire adevărată, fără o violență manifestă, fără o pornire catastrofală sau o

hotărâre de vreun fel. Putem vedea aici uimitoarea mobilitate a modernului, enorma sa eficacitate, precum şi tensiunile creseânde de care este afectat.

Complexul lui Oedip este occidental şi modern, aşa cum sunt occidentale şi moderne neutralizarea şi sterilizarea legate de o dorință mimetică tot mai eliberată de piedicile sale, dar centrată mereu pe tată, capabilă astfel să revină la anumite forme de echilibru şi de stabilitate.

Dacă psihanaliza se înscrie într-o istorie, ea anuață şi pregăteşte lucrul despre care nu poate deloc să vorbească, un grad de nediferențiere şi mai accentuat, care antrenează ştergerea completă a rolului patern.

Ca orice gândire mitică, psihanaliza este un sistem închis şi nimic nu o poate respinge vreodată. Dacă nu există un conflict cu tatăl e pentru că aşa cere caracterul inconştient al complexului; dacă există conflict, complexul e invocat din nou; el este cel care „iese la suprafață”, şi dacă e „prost lichidat”, aceasta e încă o dovadă că există!

Psihanaliza nu numai că e întotdeauna verificată, dar e verificată din ce în ce mai bine, pe măsură ce mimetismul se propagă şi se adânceşte, pe măsură ce distrugerea îmbracă nişte forme din ce în ce mai critice, în vreme ce doublc bind abundă. Cu cât tatăl e mai puțin prezent, cu atât „Oedip” îşi face de cap. De acum înainte, e o joacă de copil să legi nenumăratele tulburări psihice de un Oedip al cărui Laios este de negăsit. Se decretează atunci că ar fi o iluzie psihologistă să cauți rădăcinile complexului într-un adevărat tată, într-un unchi în carne şi oase, sau chiar în orice individ determinat. Şi este foarte adevărat. Psihanaliza triumfă în mod absolut. Ea se află pretutindeni, ceea ce înseamnă că ea nu mai e nicăieri; ea nu se sustrage banalității falselor mărturii populare decât pentru a cădea în formalismul esoterâc.

Dacă complexul lui Oedip este o lectură greşită a double bind-ului, tot ceea ce poate trece, în ochii lumii şi ai tatălui însuşi, drept dorința filială a paricidului şi a incestului are drept instigator pe tatăl însuşi, sau mai degrabă modelul.

Mitul freudian rămâne atât de puternic, în zilele noastre. – chiar şi printre sceptici, îneât ar putea părea chiar o glumă. Trebuie deci să insistăm, să căutăm răspunsuri, în specialla un autor pe care nimeni, în acest domeniu, nu-şi poate permite să-1 disprețuiască, Sofoele. Ne-am putea adresa din nou lui Oedip rege, dar piesa a fost de atâtea ori folosită, şi în scopuri atât de diverse, îneât valoarea sa de exemplu s-a tocit. Ne vom întoarce deci spre o operă mai puțin abordată: Trahiniencle.' în ultimul act, Herakles, eroul, se

chirceşte de durere în mantia sa otrăvită. Lângă el, Hyllos aşteaptă respectuos ordinele tatălui său. După ce şi-a adus fiul la ascultare, Herakles îi cere să aprindă un foc mare şi să-1 arunce acolo de viu, pe el, tatăl său, ca să-1 elibereze de suferință. Hyllos protestează: propriul său tată vrea să facă din el un. paricid! Herakles insistă, şi încă în termeni care fac într-adevăr din el tatăl instigator la paricid, responsabilul unei double bind implacabile:

Herakles

Ți-am spus ce-ai de Scut! De n-ai să vrei, să nu Mai fii copilul meu/Al altuia să fii!

Hyllos

Vai, tată, vai! Să fiu eu ucigaşul tău? La asta mă îndemni? Pe tata să-1 omor? *

Urmarea este şi mai uimitoare. Herakles îi cere un al doilea serviciu fiului său, mai puțin important, îl asigură el, decât primul. În acest punct, textul capătă o puternică savoare de comedie, cel puțin în contextul modern, saturat de pedantismul psihanalitic. Moartea tatălui o va lipsi de protector pe tânăra Iola, ultima sa soție, aleasă în timpul ultimelor sale „munci”:

Herakles

Copile, iată ce-ai să faci: Când am să mor – de vrei cucernic tu să-mi fii – Ținându-ți jurământul către tatăl tău, Cu ea, cu-această fată să te-nsori! Să nu Spui „nu”! Doar tu – şi nimeni alt – să-i fie soț Aceleia ce-a stat cu mine-n aşternut.

— Copilul meu, tu să-i fii soț! M-ai ascultat în lucruri, dar dacă-n cele mici tu nu. *

M-asculți, n-aş mai avea de ce să-ți mulțumesc.

Hyllos

Vai, cum m-aş mânia pe-un om bolnav? Dar cum Să-i rabd eu gândul? Cum m-aş supune lui? *

După acest răspuns molieresc, dialogul continuă, tot mai demn de atenție. Hyllos motivează superficial refuzul său inițial de a se căsători cu Iola prin rolul – de altminteri complet pasiv – jucat de tânăra femeie în tragedia familială care se încheie. În realitate, este în cauză raportul adevărat dintre dorința tatălui şi dorința fiului, raport de identitate care trece în ochii lumii drept revoltă nelegiuită, în timp ce ea nu este decât pură supunere față de voința paternă, la sugestia când insidioasă, când imperioasă a modelului patern: Doreşte ceea ce doresc eu:

Hyllos Vai! ce să fac? Nici că mai ştiu, vai mie, vai!

C

* Sofocle, Tmhinicnclc. m Aius. Trahiniencle, Elcctm. Filoctct (Teatru I), trad. de ieorge Fotino. Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965, p. 124. (N.t.) „* Sofocle, Trahinienele, op. cit., pp. 125-126. (N.t.)

Herakles Te zbuciumi, da, că nu-1 asculți pe tatăl tău.

Hyllos Tu, tată, tu mă-nveți să fiu nelegiuit?

Herakles Cîncl sufletu-mi împaci, nelegiuire nu-i!

Hyllos Şi-mi ceri morțiş s-o fac? şi-i drept ce-mi ceri?

Herakles O, da, ce-ți cer e drept, iar martori zeii-mi sunt!

Hyllos

Eu vrerii tale mi supun. Dar zeii-or şti Că-i fapta ta – şi nu sunt un nelegiuit,! Cinci eu, o, tată, Împlinesc porunca ta!

Herakles Ah, în sfârşit, cuminte eşti!*

Vedem că „fabula” ştie mai multe decât psihanaliza despre raporturile dintre tată şi fiu. Pentru gândirea modernă, aceasta este o bună lecție de modestie. Vechi de douăzeci şi cinci de secole, Sofocle ne mai poate încă ajuta să ne'eliberăm de jugul celei mai stânjenitoare mitologii, mitologia complexului lui Oedip!' muta

* Sofocle, Tnthinicnclc, op. c/h, pip. 126-127. (iV.r.) ' Ar trebui poate să dăm aici cuvântul victoriei unor alte texte literare, victorie țncă

; ă, deşi totală, atât asupra inerției şi puținei credințe a unor apărători atraşi de „literatură”, cât şi asupra uluitoarei simplități a „demistificatorilor”. În ce priveşte problema incitării paterne la paricid, extraordinara capodoperă a lui Calderon, L: i Vidu cs sucno, merită o mențiune aparte şi un studiu independent, cel pe care Cesareo Bandera este pe cale să i-1 consacre. Lui îi datorez înțelegerea faptului că trebuie să-1 situăm pe Calderon dincolo de Freud în ordinea dorinței şi a unui obstacol care nu este decât în aparență cel al „legii”.

VIII

Totem şi tabu şi interdictele incestului

Critica contemporană este aproape unanimă în ce priveşte tezele dezvoltate în Totem şi tabu: ele sunt inacceptabile. Freud afirmă dinainte tot ceea ce trebuie să explice cartea. Hoarda primitivă a lui Darwin este o caricatură a familiei. Monopolul sexual al masculului dominator coincide deja cu viitoarele interdicte ale incestului. Există aici, constată Levi-Strauss în Structurile elementare ale înrudirii, „un cerc vicios care face să se nască starea socială din demersurile care o presupun”.

Aceste obiecții sunt valabile pentru conținutul imediat al operei, pentru rezumatele care pot fi făcute. Dar există ceva, în Totem şi tabu, care eludează definiția. Avem impresia, de exemplu, că crima colectivă este cuprinsă în rezumatele tipice ale lucrării, dar nu e chiar adevărat. Niciodată, desigur, nu e omisă. Ea constituie chiar curiozitatea numărul unu a acestui straniu eseu şi face oarecum figură de atracție turistică. Ne plimbăm în jurul acestui monument baroc în compania ghizilor care ştiu exact ce trebuie să spună. Faptul că Freud a putut concepe o asemenea enormitate ne arată foarte bine de ce rătăciri este capabil chiar geniul. Rămânem speriați în fața acestui monstru bizar; avem impresia unei farse involuntare şi colosale, asemeni celor pe care Hugo le inventa în ultimele sale romane.

O lectură mai atentă face bizareria şi mai evidentă. Crima e acolo, dar nu serveşte la nimic, cel puțin în planul în care bănuim că trebuie să servească. Dacă obiectul cărții este geneza interdictelor sexuale, crima nu-i aduce nimic lui Freud, îi creează chiar dificultăți. Într-adevăr, atâta timp cât nu există o crimă, putem trece fără ruptură de la privațiunile sexuale impuse tinerilor masculi de către tatăl violent la interdictele propriu-zis culturale. Crima întrerupe această continuitate. Freud se străduieşte din greu să repare breşa, dar fără multă convingere, şi ideile sale finale sunt în acelaşi timp mai confuze şi mai puțin simpliste decât se spune.

Departe de a fi o facilitate în plus, aşadar, departe de „a aranja lucrurile”, crima le încurcă. Ipoteza care derivă interdictele din monopolul exercitat de tată de-abia dacă este freudiană, şi, oricum, nu e specific freudiană. Freud însuşi ne spune că nu el este inventatorul acesteia:

Atkinson pare să fi fost primul care a recunoscut că condițiile pe care Darwin le atribuie hoardei primitive nu puteau, în practică, decât să favorizeze exogamia. Fiecare din aceşti exilați [tinerii masculi alungați de tată] putea fonda o hoardă asemănătoare în interiorul căreia prohibiția relațiilor sexuale era asigurată şi menținută de gelozia şefului j astfel, cu timpul, aceste condiții au sfârşit prin a genera regula care există în prezent în stare de lege conştientă: nu se admit relații sexuale în interiorul totemului.

Crima colectivă aparține într-adevăr lui Freud. Dar caracterul superfluu şi incongruitatea sa aparente îi obligă pe critici să se întrebe ce caută ea în Totem şi tabu. La această întrebare anumiți psihanalişti au dat un răspuns, şi este în mod evident răspunsul pe care-1 dau la toate întrebările. În Totem şi tabu, dacă ar fi să-i credem, Freud ne-ar răsfăța cu o întoarcere deosebit de

spectaculoasă a propriului său refulat. Răspuns foarte aşteptat, prin urmare, şi totuşi foarte neaşteptat, pentru ca este vorba chiar de Freud. Dintre toate operele maestrului, Totem şi tabi este singura pe care ne este permis şi chiar recomandat să o psihanalizăm.

Freudienii sunt atât d" prompți, de obicei, să exalte cel mai neînsemnat cuvânt al oracolului, atât de înflăcărați să arunce anatema asupra oricărei bănuieli de slăbiciune, îneât execuția sumară a cărții Totem şi tabu îi impresionează enorm pe profani. Ca să merite un asemenea tratament, îți spui, trebuie ca lucrarea să fie de-a dreptul execrabilă.

Deşi sunt în general mai generoşi cu amatorii, etnologii manifestă aproape aceeaşi severitate ca psihanaliştii. În 1913, informația etnologica" nu era încă ceea ce a devenit mai apoi. Teoriile al căror ecou se face Freud, cele ale lui Frazer şi ale lui Robertson Smith îndeosebi, şi-ai pierdut prestigiul. Noțiunea de totemism este aproape abandonată. În fine, şi mai ales, teza principală a cărții, sub forma pe care i-o dă Freud, este cu adevărat neverosimilă.

Fiecare, în fond, se sprijină pe vecin ca să condamne Totem şi tabu fără o critică serioasă. Dacă Freud şi-a pierdut într-adevăr capul, contează cu atât mai mult să ştim de ce, cum şi în ce măsură, dând o mai mare importanță gândirii sale. Aberația care i se impută în Totem şi tabu ar trebui să pună în cauză infailibilitatea sa presupusă în restul operei, în orice caz, atâta timp cât nu am localizat exact dezastrul şi reperat toate consecințele sale. Or, este exact ceea ce un anume neofreudism nu face niciodată, ceea ce disprețuieşte să. facă. Prejudecata formalistă este atât de puternică îneât echivalează de acum înainte cu o a doua natură., Când un curent intelectual consideră tot ce îl contrazice cât de puțin drept dovada aproape apriori a uneiticneli, trebuie să ne întrebăm dacă el mai are o gândire vie, un viitor real. Nu există spirit ştiințific fără disponibilitate față de ipotezele neplăcute, chiar şi cele mai îndepărtate de adevărul momentului, cele mai scandaloase în raport cu obiceiurile cele mai dragi. Sau mai curând, nu există ipoteză plăcută sau neplăcută, nu există decât ipoteze mai mult sau mai puțin convingătoare. Înainte de a face din Freud o fantasmă, ca şi cum n-ar fi decât un banal Shakespearc, Sofocle sau Euripide, trebuie măcar să-1 ascultăm. Este extraordinar de ciudat că cercetători care se vor la răscrucea dintre psihanaliză şi etnologic refuză să-1 asculte.

Totul conspiră, în definitiv, la a cufunda Totem şi tabu în ridicol, indiferență şi uitare. Este limpede că nu putem aproba pasiv această

condamnare. Crima colectivă şi argumentele care o sugerează sunt prea apropiate, într-adevăr, de temele dezvoltate în eseul de față pentru a nu pretinde o examinare mai detaliată.

Trebuie notat mai întâi că o teorie etnologică, totemismul în special, se poate clătina sau chiar prăbuşi fără să târască în neant toate datele pe care ea se străduia să le adune şi să le interpreteze. Dacă totemismul nu are o existență separată, dacă el nu constituie, în dimensiunea sa esențială, decât un sector particular al unei activități foarte generale, clasificarea, aceasta nu înseamnă că trebuie să considerăm drept nule şi neavenite fenomenele religioase pe care le explicăm prin el. Trebuie să situăm aceste fenomene într-un context lărgit şi să ne întrebăm asupra raporturilor între religios şi clasificare în ansamblul său. Că lucrurile sunt distincte unele față de altele, că aceste distincții rămân stabile, iată un lucru care nu e de la sine înțeles în societățile primitive. Totemismul este poate iluzoriu, dar această iluzie, cel puțin, lasă tot relieful enigmei constituite de religios.

Freud vede perfect ce e precar în încercările de grupare şi organizare care se efectuează în jurul ideii totemice. Departe de a se încrede orbeşte în sursele sale, el le examinează cu o privire critică: totul este enigmatic în totemism. El nu acceptă niciuna din soluțiile propuse, inclusiv cea pe care o califică drept „nominalism” şi pe care e de ajuns, într-adevăr, să o lărgim la extrem, pentru a stârşi în disoluția contemporană a conceptului.

Toate aceste teorii (nominaliste). explică clin ce cauză triburile primitive poartă nume de animale, ele lasă fără explicație importanța pe care această denumire a dobândit-o în ochii lor, altfel spus ele nu explică sistemul totemic.

Ceea ce contează aici nu e referința la totem sau Ia oricare alta rubrică, ci faptul religios care nu trebuie să dispară în spatele unei aparențe înşelătoare de „absolut natural”. Ştiința nu constă în a priva spiritul de uimirea îndreptățită în care îl cufundă anumite fapte. Freud refuză toate punctele de vedere „prea raționale” care nu țin „deloc cont de latura afectivă a lucrurilor”.

Faptele care solicită atenția lui Freud sunt de acelaşi ordin, uneori sunt exact acelea care nc-au reținut atenția în capitolele precedente. Freud observă că, în religie, opozițiile cele mai radicale coincid: cele dintre bine şi rău, tristețe şi bucurie, permis şi interzis. Sărbătoarea, de exemplu, este „un exces permis, chiar ordonat, violarea solemnă a unei prohibiții”. Această întâlnire dintre licit şi ilicit în sărbătoare acoperă exact ceea ce se lasă

observat în sacrificiu – „când animalul este sacrificat ritual, el este plâns în mod solemn.” – şi nu e de mirare, de vreme ce sărbătoarea şi sacrificiul nu constituie, în definitiv, decât unul şi acelaşi rit: „Sacrificiile şi sărbătorile coincideau la toate popoarele, fiecare sacrificiu comportă o sărbătoare, şi nu există o sărbătoare fără sacrificiu.”

Aceeaşi întâlnire dintre permis şi interzis se regăseşte în tratarea unor animale, chiar dacă elementul sacrificial nu este prezent în mod formal: „Un animal mort accidental este un obiect de doliu şi e îngropat cu aceleaşi onoruri ca şi un membru al tribului. Atunci când e necesar să fie ucis un animal de obicei cruțat, i se cere iertare şi se încearcă să se atenueze prin tot felul de artificii şi expediente violarea tabu-ului, altfel spus crima.

În toate fenomenele religiosului primitiv, de la un capăt la altul al planetei, regăsim aceasta dualitate stranie a comportamentului sacrificial; ritul se prezintă întotdeauna sub forma unei crime în acelaşi timp foarte vinovată şi foarte necesară, a unei transgresiuni cu atât mai dezirabilc în fond cu cât ea este mai nelegiuită.

Robertson Smith percepea foarte bine unitatea a ceea ce numim aici „sacrificial” într-un sens larg, pe care el îl numea „totemism”. Voga acestei denumiri este legată de o anumită stare a cunoaşterii etnologice şi de anumite atitudini intelectuale care nu mai sunt ale noastre, dar se încearcă de asemenea, chiar dacă nu se procedează întotdeauna foarte bine. să se clarifice o intuiție reală a datelor religioase primitive şi a unității lor. Preocuparea pentru această unitate îl împinge pe Robertson Smith, şi apoi pe Freud, să situeze totul în totemism. Credințele aşa-zis totemice oferă uneori ilustrările cele mai frapante ale trăsăturilor religioase celor mai paradoxale, celor mai enigmatice, cele care pretind cel mai insistent interpretarea şi sunt adesea cele mai capabile, realmente, să conducă la adevăr. În aspectele propriu-zis religioase ale totcmismului, Freud regăseşte, mai puternic marcată decât oriunde altundeva, această coincidență a contrariilor, această întâlnire a lucrurilor incompatibile şi aceste răsturnări perpetue care definesc cu adevărat religiosul în ansamblul său, fiindcă se raportează toate la un acelaşi joc al violenței care se inversează în propriul său paroxism, prin medierea acestei crime colective căreia Freud îi vede admirabil necesitatea, dar al cărei caracter operatoriu îi scapă, pentru că el nu descoperă mecanismul victimei ispăşitoare.

Numai acest'mecanism permite să se înțeleagă de ce uciderea sacrificială, la început criminală, „virează” literalmente în sfințenie pe măsură ce se

înfăptuieşte. Există în mod evident un raport foarte strâns, şi chiar o identitate fundamentală, între această metamorfoză şi atitudinea fiecărui grup în comunitățile totemice față de totemul său particular. Într-adevăr, în multe cazuri, este interzis în mod formal ca acesta să fie vânat, ucis şi consumat, cu excepția anumitor sărbători solemne care constituie nişte inversiuni întotdeauna echivoce ale regulii, în timpul cărora întregul grup trebuie să comită toate acțiunile interzise formal de obicei.

Este limpede că voința de a reproduce mecanismul victimei ispăşitoare este şi mai vizibilă în această credință totemică decât în sacrificiul „clasic”. Adevărul iese la suprafață. Chiar dacă Freud nu ajunge la totalitatea acestui adevăr, el are dreptate să invoce aici totemicul. Intuiția sa nu îl înşeală atunci când îi sugerează să raporteze toate enigmele la o crimă reală, dar cum mecanismul esențial lipseşte, gânditorul nu reuşeşte să-şi elaboreze descoperirea într-o manieră satisfăcătoare. El nu reuşeşte să depăşească teza crimei unice şi preistorice, care, dacă o luăm literal, conferă ansamblului un caracter fantezist.

Înainte de a afirma că Freud visează uciderea propriului său tată şi că scrie la dictarea inconştientului său, am face bine să evaluăm cu el formidabilele argumente reunite în Totem şi tabu. Freud insistă, cum am făcut şi noi aici, asupra exigenței de participare unanimă la rituri. Transgresiunea ar fi pur şi simplu criminală şi distructivă dacă nu ar fi fapta tuturor acționând la unison. Deşi el nu reuşeşte să repereze efectele benefice ale unanimității, Freud recunoaşte că sanctificarea se bazează pe indiviziune. În numeroase culturi, pe de altă parte, omul-animal, monstrul totemic, se defineşte ca strămoş, judecător şi ghid, fără a înceta să fie victima masacrată d_e semenii şi egalii săi, prima care cade sub loviturile unei comunități încă mitice, dar care nu e niciodată decât un dublu al societății reale.

Oare nu există aici o scrie de indicii care dau de gândit? Este grav, pe plan intelectual, să nu putem deduce din asemenea fapte ipoteza crimei colective fără să declanşăm automat anatema standardizată a unui mod de gândire care vrea să treacă drept ştiințific. Este grav că psihanaliza oferă un fel de primă perpetuă tendințelor celor mai supărătoare ale spiritului uman, şi ne gânclim aici mai puțin la formele aproape nobile ale ignoranței, la cele despre care se vorbeşte întotdeauna, cât la cele despre care nu se vorbeşte niciodată, neatenția, simpla lene, această tendință universală, mai ales, care trebuie condamnată dintr-o dată – sau mai rău, aprobată dintr-o dată, oricât de puțin s-ar amesteca moda – orice demonstrație al cărei conținut ne scapă.

A apropia inteligent sacrificiile şi credinţele totemice înseamnă a face să apară anumite linii de forţă care converg toate spre crima colectivă: toate indiciile sugerează că orice divinitate şi chiar această comunitate îşi au originea în această violenţă intestină şi unanimă, într-o victimă care aparţine comunităţii:

0 viaţă pe care nici un individ nu o poate suprima şi care nu poate fi sacrificată decât cu consimţământul, participarea tuturor membrilor clanului, ocupă aceeaşi poziţie ca viaţa membrilor clanului însuşi. Regula care ordonă fiecărui mesean ce asistă la masa sacrificiului să guste din carnea animalului sacrificat are aceeaşi semnificaţie ca prescrierea potrivit căreia un membru al tribului care a comis o greşeală trebuie să fie executat de întregul trib. Cu alte cuvinte, animalul sacrificat era tratat ca un membru al tribului; comuniatea oferind sacrificiul, zeul său şi animalul erau de acelaşi sânge, membri ai unuia şi aceluiaşi clan.

Vedem că, în deducţiile esenţiale, elementele problematice ale teoriei totemice nu joacă nici un rol. Nici măcar nu e vorba aici de tote-mism. Dinamismul din Totem şi tabu se orientează spre o teorie generală a sacrificiului. Aşa stau lucrurile şi la Robertson Smith, dar Freud merge mult mai departe, fiindcă dezbaterile teoretice ale etnologiei îl lasă indiferent. Masa enormă de fapte concordante pretinde o explicaţie unică, o teorie generală care se va prezenta mai întâi ca o teorie a sacrificiului:

Robertson Smith arată că sacrificiul pe altar constituia partea esenţială a ritualului vechilor religii. El juca acelaşi rol în toate religiile, astfel îneât îi putem explica existenţa prin cauze foarte generale şi care exercită pretutindeni aceeaşi acţiune.

Sacrificiul arhetipal al lui Freud este un rit care joacă deja un rol central la Robertson Smith: sacrificiul cămilei. O mărturie din secolul al IV-lea e.n. ne spune că el se practica atunci în deşertul Sinaiului, în felul următor:

Victima, o cămilă, era întinsă, legată, pe un altar grosolan făcut din pietre; şeful tribului îi punea pe cei de faţă să facă de trei ori înconjurul altarului, cântând, după care el era cel dintâi care rănea animalul şi bea cu lăcomie sângele ce ţâşnea; apoi, întregul trib se arunca asupra animalului, fiecare lua cu sabia o bucată din carnea palpitând încă şi o înghiţea aşa crudă, cum era, şi atât de repede îneât în scurtul interval care se scurgea între răsăritul luceafărului de dimineaţă, căruia îi era oferit acest sacrificiu, şi apusul astrului în faţa luminii soarelui, întreg animalul de sacrificiu era distrus.

Pretinsele „supraviețuiri totemice”, ale căror urme Robertson Smith crede că le găseşte în acest sacrificiu, se reduc, după părerea mea, aici ca şi în altă parte, la o intuiție incompletă a victimei ispăşitoare. Şi supraviețuirile totemice îl interesează pe Freud tocmai în măsura în care ele se raportează la uciderea colectivă a acesteia. În fața scenariului de pe muntele Sinai care vine să se insereze în contextul pe care tocmai l-am rezumat, îl putem oare ridiculiza cu adevărat pe gânditorul care se vede determinat să conceapă ipoteza acestei crime? Putem oare afirma ca pe un lucru de la sine înțeles şi care nu are nici o nevoie să fie demonstrat că orice cercetare serioasă este'aici abandonată, că întreaga ipoteză este eşafodată pe un miraj personal, pe o iluzie de ordin psihanalitic?

Influențat de sursele sale, Freud nu menționează decât sacrificiul cămilei. Ce s-ar întâmpla dacă ar ține cont de toate scenariile analoge, din o mie de teatre culturale independente unele de altele? Câte nu ar vedea astfel, clacă ar face o comparație sistematică?

În sacrificiul de pe muntele Sinai, cămila este legată ca un criminal, mulțimea este înarmată; în diasparagmos-udionisiac, victima nu e legată, nu există arme, dar există mulțime şi năvală în masă. În altă parte, victima este mai întâi încurajată să fugă, sau participanții sunt cei care

Fug ctc. Întotdeauna e mimată o scenăxle linşaj, dar nu este exaet aceeaşi scenă. Divergențele nu trebuie imputate memoriei rituale, nu este în cauză exactitatea amintirii, ci crima colectivă însăşi, ale cărei modalități diferă de la o religie Ia alta. Aceste mici diferențe sunt deosebit de revelatoare: realismul lor descurajează interpretarea formalistă, sugcrând realitatea modelului. Putem crede că ele contribuie la intuiția freudiană, chiar dacă, în Totem şi tabu, ele rămân implicite; nu pot deveni explicite: teza crimei unice nu poate nici să țină, nici să dea seama de ele.

Cercetarea asupra ritualului este ca una din acele afaceri criminale – care nu sunt obligatoriu fictive numai pentru că apar adesea în operele de ficțiune şi care trebuie să fie repetate ca să-şi primească adevărata soluție. Criminalul face astfel încât să nu lase aproape nici o urmă. Oricât de abil ar fi, el nu poate totuşi să reînnoiască crima, să extindă câmpul activităților sale, Iară să dea urmăritorilor săi atuuri suplimentare. Indiciul care nu pare indiciu, detaliul de care nu ținem la început cont, atât pare de infim, îşi dezvăluie importanța când reapare sub o formă uşor diferită. Copiile succesive ale aceluiaşi original permit descifrarea a ceea ce rămâne indescifrabil în fața exemplarului unic. Ele oferă echivalentul etnologic al

acestor Abschattungen, al acelor percepții întotdeauna parțiale şi mereu diferite, care sfârşesc prin a asigura, în fenomenologia husserliană, sesizarea stabilă şi sigură a unui aceluiaşi obiect, pentru că legea variațiilor este în cele din urmă înțeleasă. O dată ce adevăratul obiect este corect perceput, nu mai rămâne nici o îndoială; percepția devine de nezdruncinat; orice informație nouă nu poate dccât să consolideze şi să întărească forma definitiv reperată.

Freud nu visează, şi ghiceşte că nici sacrificatorii nu visează. El ar putea face din sacrificiu un vis: aceasta este, pentru un formalism asediat de concordanțele etnologice, o posibilă poziție de retragere. Dar Freud nu se opreşte la ea. Vrem să facem din el un formalist, dar aici, cel puțin, ci vede foarte bine că eforturile de a structura visul nu ar fi niciodată decât nişte eforturi de a structura vântul. A reduce sacrificiul la o fantasmă oarecare înseamnă a recădea, în ultimă instanță, în imaginarul atotcuprinzător, a respinge, într-un amestec şi o confuzie în care nimic nu mai contează, în fond, serii impresionante de fapte riguros determinate, observații care literalmente ne imploră să nu le tratăm în mod uşuratic, să le conferim greutatea realității pe care o comportă. A dizolva fenomenele în vis înseamnă a renunța la rit ca instituție socială, a renunța la însăşi unitatea socială.

Sacrificiul este prea bogat în clemente concrete pentru a fi pur şi simplu simulacrul unei crime pe care nimeni nu a comis-o vreodată. Putem afirma aceasta fără a refuza – paginile precedente o demonstrează – să vedem în acelaşi timp în sacrificiu un simulacru şi o satisfacție secundă. Sacrificiul se prezintă în locul unui act pe care nimeni, în condiții culturale normale, nu îndrăzneşte şi nici măcar nu doreşte să îl comită vreodată, şi este exact ceea ce Freud, „surprins" categoric de origine, încetează complet şi paradoxal să vadă. Spunem paradoxal, pentru că în Totem şi tabu lipseşte singurul gen de adevăr care nu-i rămâne inaccesibil, chiar dacă-1 deformează neîncetat în restul operei. El vede că sacrificiul trebuie legat de un eveniment de o cu totul altă anvergură decât el însuşi şi intuiția originii care pune stăpânire pe el, pentru că ea nu e urmată până la capăt, pentru că e incapabilă să se încheie, făcându-1 să piardă orice sens al funcției. Dacă sacrificiul este ceea ce este în rit, e pentru că el a fost mai întâi altceva şi pentru că păstrează acest altceva drept model. Ca să reconciliem aici funcția cu geneza, ca să le dezvăluim complet una prin cealaltă, trebuie să dobândim cheia universală

care-1 eludează întotdeauna pe Freud: numai victima ispăşitoare poate satisface toate exigențele în acelaşi timp.

Freud face totuşi o descoperire formidabilă: el este primul care afirmă că orice practică rituală, orice semnificație mitică îşi are originea într-o crimă reală. El nu poate elibera energia infinită a acestei propoziții; nu face decât să schițeze totalizarea literalmente vertiginoasă pe care o face posibilă. Descoperirea sa, după el, va fi complet sterilizată. Pe baza considerațiilor care rămân întotdeauna secundare, gândirea ulterioară anulează Totem şi tabu, consideră această operă ca „întârziată". Putem explica parțial această necunoaştere prin vocația gândirii ulterioare. Ea se consacră mai întâi consolidării unei porțiuni a terenului cucerit în epoca precedentă, atât de Freud, cât şi de alții. Sarcina este incompatibilă cu breşa mult mai radicală din Totem şi tabu. Această operă trebuie deci să rămână deoparte, ca şi cum n-ar fi, fost niciodată scrisă. Adevărata descoperire a lui Freud, singura despre care putem spune cu certitudine că e destinată să-şi înscrie numele în registrul ştiinței, a fost întotdeauna considerată nulă şi neavenită.

Departe de a trata datele etnologice ca un amator stângaci, Freud lacc ca sistematizarea lor să înregistreze un salt atât de formidabil încât îşi pierde el însuşi echilibrul şi cucerirea sa rămâne iară efect. El nu poate racorda litera teoriei sale la datele etnologice, şi nimeni după el nu a crezut cu adevărat că acest racord e posibil. Ccrcctaş prea îndrăzneț, el s-a rupt derestul armatei; el e în acelaşi timp primul la țintă şi complet rătăcit, deoarece toate comunicațiile sunt întrerupte. Credem că este victima unui istoricism naiv. Orientarea sa generală şi metodele sale de cercetare îl eliberează, dimpotrivă, de grijile inutile ale genezelor parțiale şi ale filiațiilor antistructufale care domină epoca sa, fără să-1 facă să cadă astfel în excesul contrar, cel care triumfă în epoca noastră. El nu refuză orice cercetare a originii; nu moşteneşte din eşecurile trecute nici o prejudecată formalistă şi antigenetică. Vede imediat că o percepere viguroasă a totalităților sincronice trebuie să determine apariția unor noi posibilități, absolut ncmaiântâlnite în domeniul genezei.

Există un pasaj în Totem şi tabu care ne interesează în mod deosebit, şi anume pasajul despre tragedie, interpretarea globală a genului tragic propusă de Freud:

0 mulțime de persoane purtând toate acelaşi nume şi îmbrăcate la fel stau în jurul unui singur om, fiecare depinzând de cuvintele şi de gesturile sale: este corul aranjat în jurul celui care la origine era singurul ce reprezenta

eroul. Un al doilea, apoi un al treilea actor au fost introduşi mai târziu în tragedie, pentru a servi drept parteneri eroului principal sau pentru a reprezenta una din trăsăturile sale caracteristice. Dar caracterul corului şi raporturile sale cu corul rămân neschimbate. Eroul tragediei trebuia să sufere; şi astăzi încă, aceasta este principala caracteristică a unei tragedii. El era acuzat de ceea ce se numeşte „greşeala tragică', ale cărei motive nu le putem întotdeauna surprinde; cel mai adesea, această greşeală nu are nimic comun cu ceea ce considerăm drept greşeală în viața obişnuită. Ea consta cel mai frecvent într-o revoltă împotriva unei autorități divine sau umane, şi corul acompania, îl asista pe erou cu sentimentele sale prieteneşti, încerca să-1 rețină, să-1 pună în gardă, să-1 tempereze şi-1 plângea atunci când, o dată realizată întreprinderea sa îndrăzneață, îşi primea pedeapsa meritată.

Dar de ce trebuie să sufere eroul tragediei, şi ce înseamnă greşeala sa „tragică”? Vom tranşa discuția printr-un răspuns rapid. El trebuie să sufere fiindcă este tatăl primitiv, eroul marii tragedii primitive despre care am vorbit şi care îşi găseşte aici o reprezentare tendențioasă; cât despre greşeala tragică, este cea pe care trebuie să şi-o asume pentru a elibera corul. Evenimentele care se desfăşoară pe scenă reprezintă o deformare, pe care am putea-o numi ipocrită şi rafinată, a unor evenimente cu adevărat istorice. În orice realitate veche, tocmai membrii corului au fost cauza suferințelor eroului; aici, dimpotrivă, ei se epuizează în lamentații şi în manifestări de simpatie, ca şi cum eroul însuşi ar fi cauza suferințelor sale. Crima care i se impută, insolența şi revolta împotriva unei mari autorități, este exact aceea care, în realitate, revine membrilor corului, bandei fraților. Tot astfel, împotriva voinței sale, eroul tragic devine mântuitor al corului.

În multe privințe, acest text merge mai departe în direcția victimei ispăşitoare şi a structurării mitice care are loc în jurul ei decât tot ceea ce am mai întâlnit la Freud. Fraze întregi, aici, corespund exact propriei noastre lecturi. Eroul este cel care reprezintă victima unei mari tragedii spontane. Greşeala tragică de care este acuzat aparține mulțimii întregi; el trebuie acuzat de această greşeală pentru a elibera cetatea. Acest erou joacă deci aici un rol de victimă ispăşitoare, şi, puțin după pasajul pe care tocmai l-am citat, Freud face aluzie la „țapul lui Dionysos”. Tragedia este definită ca o reprezentare tendențioasă, ca inversiunea propriu-zis mitică a unui eveniment care a avut cu adevărat loc '. Evenimentele care se desfăşoară pe scenă reprezintă o deformare, pe care am putea-o numi ipocrită şi rafinată, a unor evenimente cu adevărat istorice.

Trebuie să mai notăm, ş5 acesta e poate lucrul esenţial, că procesul violenţei colective, îndreptată împotriva eroului unic, are loc în contextul de nediferenţiere asupra căruia am insistat atât mai sus. Fiii hoardei primitive, de acum înainte lipsiţi de tată, sunt toţi nişte fraţi duşmani; ei se aseamănă atât de mult îneât nu mai au nici cea mai mică identitate; este imposibil să-i distingem unii de alţii; nu mai avem decât o mulţime de persoane purtând toate acelaşi nume şi îmbrăcate la fel.

Nu trebuie totuşi să exagerăm convergenţa celor două lecturi, a lui Freud şi a noastră. Dincolo de un anume punct, reapare diferenţa. Freud revine la diferenţa prin excelenţă. Mulţimii dublurilor i se opune singularitatea absolută a eroului. Eroul monopolizează inocenţa, iar mulţimea – culpabilitatea. Greşeala atribuită eroului nu îi aparţine câtuşi de puţin; ca aparţine în exclusivitate mulţimii. Eroul este pură victimă, acuzat de o greşeală cu care nu are nimic de-a face. Această concepţie cu sens unic, pur şi simplu „proiectivă”, este insuficientă, mincinoasă. Sofocle, în profunzimea sa, ne lasă să înţelegem, aşa cum va face mai târziu Dostoievski în Fraţii Karamazov, că, chiar dacă este acuzată pe nedrept, victima ispăşitoare este vinovată ca şi ceilalţi. Concepţiei obişnuite a „greşelii”, care perpetuează teologia, trebuie să-i substituim violenţa, trecută, viitoare şi mai ales prezentă, violenţa împărtăşită deopotrivă de toţi. Oedip a participat la vânătoarea de oameni. Asupra acestui punct, ca şi asupra multor altora, Freud rămâne mai înceţoşat de mit decât anumiţi scriitori ale căror intuiţii sunt sistematic respinse de seriozitatea sa şi de spiritul său ştiinţific.

Lectura freudiană este tipic modernă în inversiunea mitului pe care o propune. Graţie victimei inocente, cu soarta căreia ne identificăm, devine posibil să-i culpabilizăm pe toţi falşii inocenţi. Este ceea ce făcea deja Voltaire în Oedip al său. Tot asta face şi întreg antiteatrul contemporan, dar într-o confuzie şi o isterie crescânde. Nu încetăm să inversăm „valorile” vecinului pentru a ne face o armă împotriva lui, dar toată lumea e complice, în fond, la perpetuarea structurilor mitului, a dezechilibrului semnificativ de care fiecare are nevoie ca să-şi alimenteze pasiunea antagonistă.

Diferenţa pretinde de Fiecare dată că se aboleşte, dar ea nu face decât să se inverseze, pentru a se perpetua în sânul acestei inversiuni. În ultimă instanţă, Heidegger vorbeşte despre aceeaşi diferenţă în legătură cu întreaga filosofie, de la Platon la Nietzsche la care, tocmai, această inversiune este reperată. În spatele conceptelor filosofice se disimulează întotdeauna lupta

oamenilor, antagonismul tragic. Ceea ce nu vede Freud este că propria sa gândire rămâne interioară acestei lupte, că însăşi interpretarea pe care o dă el tragediei face parte din această mişcare de du-te vino pe care nu reuşeşte să o elibereze. Imobilitatea lecturii sale corespunde perfect, de altminteri, concepției crimei unice, care este uciderea unui tată adevărat, a unui erou adevărat, şi care are loc o dată pentru totdeauna. Monstru odios în timpul vieții, Tatăl cumplit devine erou persecutat în şi după moartea sa. Cine nu ar recunoaşte aici mecanismul sacrului, de care Freud e înşelat până la urmă, fiindcă nu reuşeşte să-1 dezvăluie complet. Pentru a scăpa cu adevărat de morală, chiar metamorfozată în antimorală, de metafizică, chiar preschimbată în antimetafizică, ar trebui să renunțăm o dată pentru totdeauna la jocul dintre cei buni şi cei răi, fie el şi răsturnat; ar trebui să recunoaştem că ignoranța este pretutindeni, că violența este pretutindeni, că ea nu e învinsă pentru că îi surprindem mai mult sau mai puțin bine jocul. Ar trebui mai întâi ca eroul să se alăture corului, ca el să nu se mai caracterizeze de acum înainte, asemeni corului însuşi, decât prin absența sa de caracteristici.

Freud, se va spune, este mai fidel aici decât noi înşine structurii tragediei, într-un anumit sens, este exact. În forma tragică moştenită de la mit şi de la ritual, eroul, multă vreme unic, ocupă realmente poziția dominantă şi centrală pe care i-o recunoaşte Freud. Dar acesta nu e decât începutul analizei. Trebuie mers până la capăt, trebuie să descompunem forma tragică o dată cu mitul, fie şi numai pentru a demonstra că Sofocle este un gânditor care, fără a merge el însuşi chiar până la capăt, merge mai departe decât Freud în demistificarea veritabilă, ironizând neîncetat o diferență eroică ce dispare de fiecare dată când încercăm să punem mâna pe ea, arătându-ne că individualitatea lucrului celui mai individual în aparență nu e niciodată mai problematică decât în momentul în care ea crede că se impune şi se verifică cel mai bine, în opoziția violentă față de un nitul care întotdeauna, în final, se vădeşte a fi acelaşi.

Lectura noastră poate ține cont de tot ceea ce vede Freud, de tot ceea ce spune Freud. Dar ea ține deopotrivă cont de tot ceea ce îi scapă lui Frcud şi nu îi scapă lui Sofocle. Ea ține cont, în fine, de tot ceea ce îi scapă lui Sofocle, de tot ceea ce determină mitul în ansamblul său şi de toate perspectivele pe care Ic putem avea avea asupra sa, inclusiv psihanalitică şi tragică: mecanismul victimei ispăşitoare.

Dintre toate textele moderne despre tragedia greacă, textul lui Freud este fără îndoială acela care merge cel mai departe pe calea înțelegerii. Şi totuşi acest text este un eşec. Acest eşec confirmă vanitatea pretențiilor moderne de a aborda ştiințific „literatura”, de a o „demistifica”; în fond, tocmai marile opere demistifica aceste pretenții. Un Sofocle şi un Shakespeare ştiu, despre relațiile umane, multe lucruri pe care Frcud este incapabil să le perceapă, şi vorbim aici despre cele mai bune scrieri ale lui Freud, pe care psihanaliza nu reuşeşte să le asimileze.

Psihanaliza este incapabilă să asimileze textul straniu şi magnific pe carc-1 avem în fața ochilor. Text fals, desigur, dar mai adevărat decât orice psihanaliză. şi totuşi nu despre adevăr trebuie să vorbim mai întâi. Într-adevăr, lectura freudiană a tragediei, cu toată forța sa şi datorită acestei forțe, nu este decât şi mai falsă şi mai nedreaptă față de obiectul său. Procesul pe care Freud îl face tragediei este, desigur, un omagiu mai frumos decât anostele laude convenționale; el e mult mai bine „documentat”, mult mai aproape de adevăr decât procesul general şi de rutină făcut de psihanaliză literaturii, dar nu e mai puțin fals şi nedrept, de o falsitate şi o nedreptate pe care lecturile convenționale le denunță neîncetat, dar a căror dimensiune sunt incapabile să o perceapă.

Nu este inexact, în sens strict, să calificăm tragedia drept „tendențioasă”; în fond, tragedia se situează întotdeauna în interiorul unui cadru mitic niciodată complet deconstruit. Acest caracter tendențios este totuşi mai neînsemnat în tragedie decât în toate celelalte forme mitice şi poate culturale; specificul inspirației tragice, am văzut, este să regăsească reciprocitatea represaliilor, să restaureze simetria violentă, adică să redreseze tendențiosul. Lectura lui Frcud merge în acelaşi sens; ea regăseşte anumite elemente ale reciprocității, dar nu merge atât de departe ca lectura tragică. Ea e deci şi mai tendențioasă decât tragedia, plămădită cum este din acest resentiment modern care acuză violența celorlalți, fiindcă e prinsă ea însăşi în acest du-te vino al represaliilor, adică în dublul joc al modelului şi al obstacolului, în cercul vicios al dorinței i mimetice. Chiar şi acolo unde e prea luminat, prea evoluat ca să nu fie conştient de ce este el însuşi, ca să se pretindă lipsit de orice violență, resentimentul modern face întotdeauna dintr-o non-violență ideală, a cărei noțiune tragicii greci nici măcar nu o au, criteriul în mod secret violent al oricărei judecăți, al oricărei evaluări propriu-zis critice.

Ca orice proces de tendință, procesul intentat tragediei greceşti se întoarce împotriva autorului său. Freud este cel care dă dovadă de o „ipocrizie rafinată”, gândirea modernă în ansamblul său este cea care critică toate diferențele religioase, morale şi culturale pentru a le readuce în final împotriva criticului, vestitor şi profet al vreunei lucidități inedite şi care îi aparține întotdeauna exclusiv, al vreunei „metode” perfect infailibile, de astă dată, şi care recapitulează în ea însăşi toate diferențele anterioare prăbuşite: Tiresias redivivus!

Elementul propriu-zis tendențios e una cu diferența sacră pe care fiecare vrea să şi-o însuşească smuigând-o celuilalt, şi care oscilează din ce în ce mai repede în înfruntarea lucidităților rivale. Aceasta este, poate, ceea ce defineşte interpretarea însăşi, fie că e vorba de Oedip rege, fie, în zilele noastre, de disputele în privința psihanalizei şi a celorlalte metodologii. Evident, antagonismul nu are niciodată alt obiect decât cultura în criză, a cărei grijă exclusivă fiecare se flatează că o poartă în inimă. Fiecare se străduieşte să diagnosticheze răul, ca să-1 vindece. Dar răul este întotdeauna celălalt, falsele sale diagnostice şi remediile sale care sunt în realitate nişte otrăvuri. Când responsabilitățile reale sunt nule, jocul rămâne acelaşi; el nu este decât şi mai desăvârşit, fiind complet lipsit de miză; fiecare se străduieşte să fie cât mai strălucitor în detrimentul vecinilor, să eclipseze, adică, lucidităților rivale, mai degrabă decât să lumineze ceva.

Surprinsă în ansamblul ei, criza modernă, ca orice criză sacrificială, trebuie să se definească drept ştergere a diferențelor: du-te vino-ul antagonist este cel care le şterge, dar el nu e niciodată perceput în adevărul său, adică drept jocul tot mai tragic şi mai nul al unei diferențe bolnave, care pare mereu să crească, dar care dispare, dimpotrivă, în efortul fiecăruia de a şi-o însuşi. Fiecare este mistificat de restructurările locale, tot mai precare şi mai temporare, care au loc în beneficiul alternativ al tuturor antagoniştilor; degradarea generală a miticului se actualizează ca proliferare de forme rivale care nu încetează să se distrugă reciproc şi care întrețin toate cu mitul un raport ambiguu, fiind de fiecare dată pe cât de demistificatoarc, pe atât de mitice, mitice în însăşi mişcarea unei demistificări niciodată iluzorii, desigur, dar întotdeauna limitată la celălalt mit. Miturile demistificării mişună ca viermii pe cadavrul marelui mit colectiv din care îşi extrag substanța.

Este limpede că tragedia greacă arc mai multe de spus despre acest proces, de care ea bănuieşte că este legată, decât psihanaliza, care crede că îi scapă.

Psihanaliza nu-şi poate fonda propria certitudine decât pe o expulzare a textelor a căror veritabilă înțelegere i-ar zdruncina temelia. Iată de ce opera de artă este în acelaşi timp denigrată şi exaltată. Intangibilă, pe de o parte, fetişizată în privința frumuseții, ea este radical negată şi emasculată, pe de altă parte, propusă ca antiteză imaginară, consolatoare şi mistificatoare, a inflexibilului şi dezolantului adevăr ştiințific, obiect pasiv, ce poate fi întotdeauna imediat pătruns de vreo cunoaştere absolută, a cărei duritate de diamant toți pretind, succesiv, că o încarnează.

După câte ştiu, numai scriitorii au sesizat cu adevărat acest proces de demistificare mistificatoare, niciodată psihanaliştii sau sociologii. Cea mai remarcabilă e de fapt complicitatea criticii propriu-zis literare, asentimentul său docil, desigur, nu la pretențiile „restrictive" ale unei doctrine sau alteia, toate violent ponegrite în ceea ce au ele cu adevărat intens, apropiat în realitate de marile opere pe care pretindem că le apărăm, cât la principiul general de inofensivitate şi insignifianță absolută a „literaturii", la convingerea apriorica, nici o etichetă „literară" nu ar putea avea nici cea mai mică influență asupra unei realități oarecare. În mai multe rânduri l-am văzut pe Sofocle demistificând psihanaliza, niciodată nu vom vedea psihanaliza demistificându-I pe Sofocle. Niciodată psihanaliza nu-1 depăşeşte cu adevărat pe Sofocle: în cel mai bun caz, ca aici, Freud reuşeşte să se apropie de el.

A examina un text din perspectiva victimei ispăşitoare şi a mecanismului său, a considera „literatura" în termenii violenței colective înseamnă a ne pune întrebări asupra a ceea ce textul omite mai mult decât asupra materiei din care era făcut. Acesta este, fără îndoială, demersul esențial al unei întreprinderi radical critice. La prima vedere, e vorba de ceva imposibil, irealizabil; orice aplicare practică pare sortită generalității celei mai extreme, unei asemenea abstracțiuni îneât interesul său rămâne limitat.

Să ne întoarcem, încă o dată, la textul pe care tocmai îl comentăm, şi vom vedea că lucrurile nu stau astfel. Există aici o absență de-a dreptul remarcabilă şi chiar stupefiantă, dacă ne gândim la contextul în care ea se produce., Când vorbim de tragedie greacă în general, ne referim aproape întotdeauna, implicit sau explicit, la o operă anume, reprezentativă, veritabil purtător de cuvânt al întregului gen tragic. Această tradiție, inaugurată de Aristotel, mai este încă valabilă în zilele noastre. Când te numeşti Sigmund Freud, nu ai nici un motiv să o respingi, ai motive foarte bune să i te conformezi.

Şi totuşi Freud nu i se conformează. Bineînțeles, ne gândim aici la Oedipregc; noi înşine am evocat Oediprege, dar Freud, nici în textul pe care l-am citat, nici înainte, nici după, nu face nici cea mai mică aluzie la el. Este vorba despre Attis, Adonis, Tmmuz, Mithra, Titani, Dionysos şi, bineînțeles, despre creştinism – demistificarea obligă! – dar nu e niciodată vorba despre Oedip ca erou tragic sau despre Oedip rege.

S-ar putea obiecta ca Oedip rege, la urma urmei, nu este decât o tragedie printre altele, şi că nimic nu-1 obligă pe Freud să o citeze în mod expres. Fără a fi în mod specific menționată în textul lui Freud, ea ar pptea să nu fie în mod specific exclusă din acesta. Putem presupune că ea a intrat pur şi simplu în rând, că s-a confundat cu restul corpi/s-ului tragic.

Această obiecție nu este valabilă. O dată ce atenția noastră este atrasă asupra absenței tragediei arhetipale, anumite detalii ale textului sar în ochi şi sugerează net că această absență nu are nimic accidental sau întâmplător.

Dacă recitim definiția greşelii, ne dăm seama că ea nu se poate deloc aplica lui Oedip rege. Eroul era acuzat de ceea ce se numeşte „greşeala tragică”, ale cărei motive nu le putem surprinde; cel mai adesea, această greşeală nu are nimic comun cu ceea ce considerăm drept greşeală în viața obişnuită. Această definiție se potriveşte unui marc număr de tragedii, dar cu siguranță nu lui Oedip. Greşeala lui Oedip nu arc nimic vag sau care nu poate fi definit, cel puțin nu în planul marilor structuri mitice în care se situează discursul freudian.

Este oare posibil ca Freud să nu se fi gândit aici la Oedip, să fi uitat pur şi simplu de Oedip, ca Oedip să-i fi ieşit literalmente din minte? Vedem avantajul pe care l-ar avea rafinații detectivi ai neo-psihanalizei, lansați în trupă compactă pe urmele lucrării Totem şi tabu, dintr-o asemenea uitare pe planul simptomului. Departe de a vedea în Totem şi tabu întoarcerea clasică a refulatului, conform diagnosticului obişnuit, ei ar trebui poate să recunoască extrema sa consolidare, în adâncul celui mai întărit dintre toate inconştientele sau, dacă preferăm, o rătăcire cu adevărat senzațională, uluitoare, a lui Oedip însuşi, în labirintul semnifi-cantului freudian!

Freud din Totem şi tabu este atât de puțin el însuşi, se pare, îneât ajunge să-1 anuleze inconştient pe Oedip, să-1 reprime pe Oedip. Ne cuprinde amețeala. Strălucirea fantasmelor devine atât de densă în jurul nostru îneât avem orbul găinilor!

Din fericire se iveşte o altă posibilitate. În fraza pe care tocmai am citat-o a doua oară, există o mică restricție care ar putea fi semnificativă. Cel mai

adesea, ne spune Freud, greşeala tragică nu are nimic comun cu ceea ce considerăm drept greşeală în viața obişnuită. Să spui cel mai adesea, aici, înseamnă să admiți că afirmația nu este întotdeauna valabilă, înseamnă să rezervi posibilitatea unor tragedii excepționale, poate a mai multora, oricum, măcar a uneia singure. Acest minimum pare aici absolut pertinent. Într-o tragedie, desigur, există o greşeală tragică, deloc străină de ceea ce considerăm drept greşeală în viața obişnuită, şi anume paricidul şi incestul din Oedip rege. Restricția foarte explicită din cel mai adesea nu poate să nu îl vizeze pe Oedip, şi avem toate motivele să credem că nu-1 vizează dccât pe el.

Pretutindeni, în textul nostru, Oedip străluceşte prin absență. Această omisiune nu e naturală, nu e nici inconştientă, ea este perfect conştientă şi calculată. În acest punct, nu trebuie să căutăm complexe, ci motive vulgare. (Motivele sunt de altminteri mult mai interesante şi mai variate decât complexele.) Trebuie să ne întrebăm din ce cauză Oedip, într-un text de Freud, face deodată obiectul unei excluderi absolut sistematice.

Dacă examinăm această excludere în funcție nu numai de context, ci şi de text, ea pare şi mai surprinzătoare. De cine şi de ce este vorba în Totem şi tabu? De Tatăl-hoardei-primitive despre care ni se spune că într-o zi a fost asasinat. Este deci vorba de un paricid. Freud crede că regăseşte în tragedia greacă însăşi această crimă, proiectată chiar de criminali asupra propriei lor victime. Or, Tiresias, apoi întreaga Tebă, îl acuză pe nefericitul Oedip tocmai pentru că 1-a ucis pe Tată. Nici n-am putea visa o convergență mai perfectă, un acord mai complet între concepția tragediei interzise în Totem şi tabu şi subiectul din Oedip rege. Dacă există un loc în care menționarea cazului lui Oedip este potrivită, aceasta este. Şi totuşi Freud rămâne mut. Ne vine să-1 tragem de mânecă şi să-i amintim lui, lui Sigmund Freud, inventator celebru al lui Oedipus-komplex, că există o tragedie consacrată, tocmai, ia te uită, paricidului.

De ce se privează Freud de acest argument perfect, de această ilustrare frapantă? Răspunsul e limpede. Freud nu poate utiliza Oedip rege în contextul unei interpretări care leagă tragedia de un paricid real, fără să pună în cauză interpretarea sa obişnuită, interpretarea oficial psihanalitică ce face din Oedip rege simplul reflex al dorințelor inconştiente, excluzând formal orice realizare a acestor dorințe. Oedip apare aici într-o lumină stranie în raport cu propriul său complex. În calitatea sa de tată primordial el nu poate avea tată, şi ne-ar veni foarte greu să-i atribuim cel mai mic

complex patern. Dând numele de Oedip acestui complex, Freud nu putea nimeri mai rău.

Pe un plan mai general şi mai esenţial, vom nota că nu putem să plasăm acuzaţiile al căror obiect îl face Oedip în adevărata lor lumină, să înscriem paricidul şi incestul pe o orbită unde circulă deja fenomenele de tipul „ţap ispăşitor”, chiar şi într-un sens încă vag, fără să provocăm un anumit număr de întrebări care, din aproape în aproape, vor repune în cauză orice gândire psihanalitică, tocmai întrebările pe care încercăm să le punem în eseul de faţă.

Apare aici un-semn de întrebare, şi Freud înţelege să-1 suprime, fiindcă nu găseşte nici un răspuns. Un autor prudent ar fi retras tot textul despre tragedie. Din fericire pentru noi – şi pentru el – Freud nu este prudent; el gustă bogăţia textului său, calitatea sa de intuiţie; el se hotărăşte deci să îl menţină, dar îndepărtează întrebările incomode, cenzurând atent orice menţiune la Oedip rege. Freud îl cenzurează pe Oedip nu în sensul psihanalitic, ci în sensul vulgar al acestui termen. Oare asta înseamnă că el vrea să ne înşele? Câtuşi de puţin. El se crede capabil să răspundă la orice întrebare fără să atingă un fir de păr al psihanalizei, dar este grăbit să tragă concluziile, ca întotdeauna. El trece mai departe, amână soluţia pentru mai târziu. Nu va şti niciodată că nu există soluţie.

Dacă Freud nu ar fi eludat dificultatea, dacă ar fi adâncit contradicţia, ar fi recunoscut poate că nici prima, nici cea de a doua sa lectură din Oedip nu dau cu adevărat seama nici de tragedie, nici de mitul oedipian. Nici dorinţa refulată, nici paricidul real nu sunt cu adevărat satisfăcătoare, şi dualitatea ireductibilă a tezelor freudiene, nu numai aici, ci aproape pretutindeni, reflectă una şi aceeaşi distorsiune. Îndepărtând adevărata problemă, Freud se îndepărtează de drumul potenţial cel mai fecund, de drumul care, urmat până la capăt, conduce la victima ispăşitoare. În spatele excluderii lui Oedip, deci, în textul pe care tocmai l-am citit, în spatele acestei prime excluderi perfect conştiente şi strategice, se profilează o a doua, inconştientă şi invizibilă, dar singura decisivă pe planul textului a cărui întreagă economie o comandă. Nici aici psihanaliza nu are nimic de spus. Nu trebuie să-i cerem să ne lămurească asupra unei excluderi care fondează, între altele, „psihanaliza” însăşi.

Parantezele din jurul lui Oedip rege constituie un fel de suspens critic, de cordon protector în jurul teoriei psihanalitice. Am constatat mai sus ceva perfect asemănător în cazul dorinţei mimetice. Şi acolo era vorba de a

îndepărta o amenințare posibilă pentru complexul lui Oedip. Verificăm încă o dată caracterul literalmente intangibil al acestui complex, în ierarhia temelor freudiene el se bucură de o prioritate absolută, care coincide cu limitele istorice ale lui Freud ca gânditor, punctul dincolo de care deconstrucția mitului nu mai avansează.

Şi regăsim aici, între Freud şi posteritatea sa, aceeaşi diferență relativă ca şi în capitolul precedent. Freud încearcă să izoleze intuițiile periculoase, să le neutralizeze, nu vrea ca ele să contamineze doctrina, dar are prea mult talent şi pasiune ca să renunțe la ele; îi place prea mult gândirea exploratoare ca să-i elimine cele mai mari îndrăzneli. Posteritatea psihanalitică nu are aceleaşi scrupule; ea taie în carne vie; agravează şi extinde cenzura freudiană, respingând extremitatea vie a dorinței mimetice, pe de o parte, şi Totem şi tabu în totalitate, pe de altă parte. Textul despre tragedie nu a avut niciodată, se pare, nici cea mai mică răspândire. Până şi criticii literari de obediență freudiană nu au putut profita prea mult de pe urma sa. Şi totuşi aici, nu în altă parte, trebuie căutată singura lectură freudiană a tragediei.

Dacă saltul înainte reprezentat de Totem şi tabu este şi un salt într-o parte, dacă opera sfârşeşte, cel puțin formal, într-un impas, aceasta se datorează psihanalizei, doctrinei gata făcute, poverii dogmelor pe care gânditorul le poartă cu el şi de care nu se poate debarasa, obişnuit cum este să o considere drept cea mai mare bogăție a sa. Obstacolul major este înainte de toate semnificația paternă, care vine să contamineze descoperirea esențială şi care transformă crima colectivă în paricid, oferindu-le astfel adversarilor psihanalitici şi altora argumentul care permite discreditarea tezei. Semnificația paternă interferează cu lectura tragediei şi ea este aceea care, din nou, îl împiedică pe Freud să regleze pe cât de strălucit ar putea chestiunea interdictelor incestului.

Am văzut că, introducând crima, Freud nu rezolvă câtuşi de puțin problema interdictelor, privându-se de o posibilă hotărâre. El întrerupe continuitatea dintre monopolul sexual al Tatălui înspăimântător şi forța istorică a interdictelor. Se va strădui la început, pur şi simplu, să restabilească această continuitate printr-o mistificare de care nu este nici el mulțumit.

Ceea ce tatăl împiedicase altădată, prin însăşi existenta sa, era apărat acum de chiar fiii săi, în virtutea acestei „obediențe retrospective”, caracteristică unei situații psihice pe care psihanaliza ne-a făcut-o familiară. Ei îşi

dezaprobau actul, interzicând condamnarea la moarte a totemului, substituirea tatălui, şi renunțau să culeagă roadele acestui act, refuzând să aibă raporturi sexuale cu femeile pe care le eliberaseră. Astfel, sentimentul de culpabilitate al fiului a generat cele două tabuuri fundamentale ale totemismului care, din acest motiv, trebuiau să se confunde cu cele două dorințe reprimate ale complexului lui Oedip.

Toate aceste argumente sunt de o deplorabilă inconsistență; Freud este primul care resimte insuficiența însăilării lor; iată de ce se pune iar imediat pe lucru. El caută o dovadă în plus şi, cum i se întâmplă adesea acestui gânditor neobosit şi rapid, nu ne mai propune argumente super-pozabile şi adiționabile la precedentele, ci o teorie complet nouă, care pune în mod secret în cauză anumite supoziții ale psihanalizei: prohibiția incestului avea şi o mare importanță practică. Nevoia sexuală, departe de a-i uni pe oameni, îi desparte. Dacă frații erau asociați atâta vreme cât era vorba să-1 suprime pe tată, ei deveneau rivali de îndată ce se punea problema de a cuceri femeile. Fiecare ar fi vrut, asemeni tatălui, să le aibă pe toate pentru el, şi lupta generală care ar fi rezultat ar fi atras după sine ruina generală a societății. Nu mai exista un bărbat care, depăşindu-i pe ceilalți prin forța sa, şi-ar fi putut asuma rolul tatălui. Astfel îneât frații, dacă voiau să trăiască împreună, nu aveau decât o singură cale de urmat; după ce ar fi trecut, poate, peste neînțelegeri foarte mari, să instituie prohibiția incestului, prin care renunțau cu toții la posesiunea femeilor dorite, în timp ce îşi uciseseră tatăl tocmai pentru a-şi asigura această posesiune.

În primul text, tatăl tocmai a murit, şi amintirea sa domină totul; în al doilea, mortul s-a îndepărtat; s-ar spune aproape că el moare din nou, dar de astă dată în gândirea lui Freud. Acesta crede că urmează avatarurile hoardei sale după crima colectivă, coborând cu ea de-a lungul timpului; în realitate, el iese treptat din cadrul familiei occidentale al cărei prizonier era. Toate semnificațiile familiale se estompează şi se şterg. Nu mai e vorba, de exemplu, să se măsoare căldura senzualității după gradul de înrudire. Toate femelele sunt pe acelaşi plan: Fiecare ar fi vrut, asemeni tatălui, să le aibă pe toate pentru el. „Mamele” şi „surorile” provoacă rivalitatea nu pentru că sunt intrinsec mai dezirabile, ci pur şi simplu pentru că se află acolo. Dorința nu mai are un obiect privilegiat.

Deşi legat, la început, numai de apetitul sexual, conflictul sfârşeştc într-o rivalitate devorantă pe care acelaşi apetit nu ajunge să-1 mai justifice. Freud însuşi afirmă acest lucru. Nimeni nu poate repeta reuşitele fenomenale ale

strămoşului: Nu mai exista un bărbat care, depăşindu-i pe ceilalți prin forța sa, şi-ar fi putut asuma rolul tatălui. Rivalitatea are o mie de pretexte, pentru că în fond ea nu are drept obiect decât violența suverană. Nu mai există decât femelele, pe de o parte, şi masculii, pe de altă parte, incapabili să şi le împartă. Starea pe care o descrie Freud se mai justifică, în principiu, ca fiind provocată de moartea Tatălui înspăi-mântător, dar totul se petrece, de acum înainte, ca şi cum nu ar fi existat niciodată un tată. Accentul s-a deplasat spre frații duşmani, spre cei pe care nu-i separă nici o diferență. Freud este pe cale să descopere cercul reciprocității violente, simetria crizei sacrificiale.

Freud merge spre origine crezând că se îndepărtează de ea. Este însuşi procesul tragediei, proces de nediferențiere care desigur nu e străin de Totem şi tabu, de vreme ce, aşa cum am văzut adineaori, la el reduce Freud descrierea corului, adică a fraților înşişi, în analiza sa asupra tragediei: O mulțime de persoane purtând toate acelaşi nume şi îmbrăcate la fel.

Interdictul este raportat aici nu la „o situație psihică cu care ne-a familiarizat psihanaliza”, ci la necesitatea imperioasă de a împiedica „o luptă generală” care ar antrena „ruina societății”. Suntem, în fine, în concret: dorința sexuală, departe de a~i uni pe oameni, îi desparte.

Freud nu face nici cea mai mică aluzie la prima teorie. Fără să-şi dea măcar seama, el este pe punctul de a abandona complexele şi fantasmele pentru a atribui interdictelor o funcție reală. El, care a contribuit pe de altă parte atât de mult la ignorarea religiosului, este primul care proclamă, în Totem şi tabu, adevărata funcție a interdictelor. El este de asemenea primul, o dată ieşit din Totem şi tabu, care nu ține absolut deloc seama de propria sa descoperire.

A doua teorie este superioară celei dintâi pe planul funcției. Trebuie acum să o examinăm pe planul genezei. Ea afirmă că frații sfârşesc prin a se înțelege de bună voie să renunțe la toate femeile.

Caracterul absolut al interdictului nu sugerează câtuşi de puțin acest acord negociat, această prohibiție instituită. Dacă bărbații ar fi în stare să sc înțeleagă, femeile nu ar fi toate lovite de acelaşi tabu, imprescriptibil şi fără apel. O împărțire a resurselor disponibile între eventualii consumatori ar fi verosimilă.

Freud vede foarte bine că aici violența trebuie să triumfe. Iată de ce vorbeşte de „grave neînțelegeri” care ar preceda acordul definitiv, de argumente foarte frapante destinate în mod vizibil să-i facă pe frați să

înțeleagă gravitatea situației lor. Dar asta nu e de ajuns. Dacă bântuie violența, interdictele sunt cu siguranță indispensabile; fără el nu ar mai exista societăți. Dar s-ar fi putut să nu existe societăți umane. Freud nu spune nimic care să facă reconcilierea necesară sau chiar posibilă, o reconciliere, mai ales, care trebuie să se efectueze în jurul unui interdict, la fel de „irațional” şi de „afectiv”, după cum spune chiar Freud, ca şi interdictul incestului. Contractul social anti-incestuos nu poate convinge pe nimeni, şi teoria atât de bine începută se încheie pe o notă foarte slabă.

Ceea ce câştigă Freud în această a doua teorie în privința funcției, pierde în privința genezei. Adevărata concluzie ar trebui să eludeze frații, or ea îl eludează pe Freud însuşi.

Am încercat să refacem drumul care conduce de la prima la a doua teorie, am crezut că surprindem dinamismul unei gândiri care se debarasează puțin câte puțin de semnificațiile familiale şi culturale. Trebuie că constatăm acum că această traiectorie nu se încheie. Cea de a doua teorie a incestului are aceeaşi soartă cu textul despre tragedie. Frații şi femeile sunt reduşi la identitate şi la anonimat, dar tatăl nu este atins. Tatăl e deja mort; el rămâne prin urmare exterior procesului de nediferențiere. Este singurul personaj care, pe parcurs, nu reuşeşte să se debaraseze de ganga sa familială, şi din nefericire este personajul principal. Freud „defilializează” fiii, dacă se poate spune astfel, dar nu merge dincolo de asta. Trebuie terminată traiectoria întreruptă şi „depaternalizat” tatăl.

A încheia mişcarea amorsată de Freud nu înseamnă a renunța la crimă, care rămâne absolut necesară, de vreme ce este chemată de o enormă masă de materiale etnologice, înseamnă a renunța la tata, a te sustrage cadrului familial şi semnificațiilor psihanalizei.

În fiecare clipă, vedem cum Freud ratează articulația reală a sacrificiului, a sărbătorii şi a tuturor celorlalte date, din cauza permanentei prezențe paterne care vine să încurce ițele în ultimul moment şi sa disimuleze mecanismul sacrului. Toate frazele care încep prin „psihanaliza ne arată”, „psihanaliza ne dezvăluie”, trec de regulă pe lângă explicația acum foarte apropiată:

Psihanaliza ne-a dezvăluit că animalul totemic servea în realitate drept substitut tatălui, şi acest lucru explică contradicția pe care am semnalat-o mai sus; pe de o parte, interdicția de a ucide animalul, pe de altă parte, sărbătoarea care urmează morții sale, precedată de o explozie de tristețe.

Tatăl nu explică nimic; ca să explicăm totul, trebuie să ne debarasăm de tată, să arătăm că puternica impresie lăsată asupra comunității de crima colectivă nu ține de identitatea victimei, ci de faptul că această victimă este unificatoare, ține de unanimitatea regăsită împotriva acestei victime şi în jurul ei. Conjuncția dintre împotriva şi în jurul explică „contradicțiile" sacrului, necesitatea în care ne aflăm de a ucide din nou victima, deşi este divină, pentru că este divină.

Nu crima colectivă este cea care falsifică Totem şi tabu, ci tot ceea ce împiedică această crimă să vină în prim plan. Dacă Freud ar renunța la rațiunile şi semnificațiile care vin înaintea crimei şi care caută să o motiveze, dacă ar face tabula rasa din sens, chiar şi mai ales psihanalitic, el ar vedea că nu există nimic, în materie de semnificație, care să nu iasă din crima însăşi.

O dată curățată de învelişul său patern, crima trebuie să dezvăluie principiul formidabilei emoții pe care o provoacă comunității, secretul eficacității şi repetițiilor sale rituale, cauza judecății întotdeauna duble al cărei obiect îl face. A înțelege toate acestea înseamnă a înțelege că concluzia carc-i eludează pe frații duşmani din a doua teorie este deja găsită, că ea e una cu teza principală: tot ceea ce împiedică omorul să devină purul mecanism al victimei ispăşitoare îl împiedică totodată să-şi ocupe locul care e cu adevărat al său, la stârşitul crizei sacrificiale, şi nu înainte.

Numai victima ispăşitoare poate veni să încheie ceea ce nu e încheiat în a doua teorie, să termine violența, să aducă la un numitor comun cele două teorii ale incestului. În loc să fie doar un prolog inutil şi chiar jenant, să vină înaintea violențelor decisive, crima va juca rolul determinant care-i revine, fiind în acelaşi timp concluzie a crizei schițate de Freud însuşi şi punct de plecare al ordinii culturale, origine absolută şi relativă a tuturor interdictelor incestului.

* * * încă nu ne-am pus întrebări asupra interdictelor incestului independent de Totem şi tabu. Bănuim în mod necesar că aceste interdicte, ca atâtea alte aspecte ale ordinii culturale, îşi au rădăcina în violența fondatoare, dar nu am ajuns la această concluzie prin propriile noastre mijloace. O lectură dinamică a lucrării Totem şi tabu ne conduce aici. Freud este primul care leagă problema interdictelor de cea a sacrificiului, şi care îşi propune să rezolve cele două probleme grație versiunii sale despre crima colectivă. Dacă e adevărat că trebuie să rectificăm această versiune

freudiană în direcția victimei ispăşitoare în cazul sacrificiului, trebuie să facem acelaşi lucru şi în cazul interdictelor incestului. Înainte de a analiza chestiunea în sine, o ultimă observație asupra lucrării lui Freud va arăta mai bine că, deşi rectificarea propusă merge în sensul propriilor noastre căutări, ea nu e străină operei criticate, nu e importată din exterior, ci este realmente chemată de ceea ce e mai dinamic şi potențial fecund în opera însăşi.

Trebuie să revenim pe scurt la rolul pe care-1 joacă hoarda primitivă în Totem şi tabu. Ipoteza lui Darwin, am văzut mai sus, sugerează o geneză facilă a interdictelor incestului. Este evident că seducția exercitată la început asupra lui Freud de această ipoteză nu are altă cauză. Ipoteza apare în mijlocul unei prime discuții despre exogamie. Crima colectivă, cea de a doua mare ipoteză a cărții, pur freudiană de astă dată, trebuie să fi apărut mai târziu, sub efectul lecturilor etnologice ale autorului. Inițial, cele două ipoteze sunt independente una de cealaltă. La Darwin nu există crimă. Ideea crimei colective e sugerată exclusiv de documentele etnologice. Este evident însă că nimic din aceste documente nu poate sugera teza hoardei primitive.

Freud este cel care sudează cele două ipoteze, şi adeseori a fost remarcat caracterul arbitrar al unei operații care amestecă istoricul şi preistoricul, care pretinde că extrage din documente culturale relativ apropiate informații despre un eveniment în principiu unic şi situat la o distanță temporală fabuloasă.

Nu numai că toate acestea sunt neverosimile, dar până şi cea mai sumară reflecție ne arată că această neverosimilitate este gratuită; ea nu corespunde nici unei nevoi reale pe planul intuițiilor majore ale lucrării, al adevăratei sale substanțe. Dacă Freud nu adoptă hoarda decât din cauza posibilităților deschise mai întâi în privința interdictelor, trebuie să ne întrebăm de ce el nu renunță la ipoteză o dată ce crima, distrugând continuitatea între privilegiul sexual al Tatălui înspăimântător şi interdicte, a suprimat, în practică, aceste posibilități.

Dacă Freud înțelege să dezvolte ipoteza crimei, el nu are nici un motiv să păstreze hoarda; dacă el păstrează hoarda, crima se dezvăluie mai curând incomodă decât utilă. Cele două ipoteze, în fond, sunt incompatibile: ar trebui ales între ele; dacă această alegere i-ar veni limpede în minte, Freud ar fi obligat să aleagă crima; cea mai bună parte din Totem şi tabu îşi propune să introducă ipoteza crimei, să arate că toate datele religioase şi etnologice o pretind. Hoarda, dimpotrivă, nu e cerută de nimic; singurul

interes, foarte relativ, pe care ea 1-a prezentat la început, a dispărut mai apoi.

Freud totuşi nu alege. El păstrează crima, dar nu renunță nici la hoardă; nu-şi dă seama că aceasta nu mai are nici o rațiune de a fi. Motivul acestei orbiri este vizibil: hoarda este aceea care închide crima colectivă în semnificația paternă, ea este aceea care privează tema de fecunditatea sa, care o face să pară absurdă în izolarea sa preistorică şi care protejează conceptele psihanalizei. Hoarda primitivă este concretizarea perfectă a mitului psihanalitic. Încă o dată, vedem limpede limita invizibilă pe care gândirea lui Freud nu o depăşeşte niciodată.

Şi aici, posteritatea psihanalitică va accentua elementul regresiv al gândirii freudiene. „Tatăl asasinat" din Totem şi tabu nu poate fi apărat, este un fapt, dar când enunțăm acest fapt trebuie să punem accentul pe tată, şi nu pe asasinat. Deşi valabile dacă le luăm literal, rațiunile pe care se sprijină refuzul lucrării sunt insuficiente; totul se bazează pe un amalgam mistificator; pretindem că am condamna slăbiciunea, dar de fapt înăbuşim forța. Printr-un paradox semnificativ, moştenitorii lui Freud, „fiii", profită de o insuficiență reală a „tatălui", de o timiditate care le seamănă, ca să se debaraseze de tot ceea ce nu le seamănă, de tot ceea ce este neliniştitor şi fecund în Totem şi tabu. Înțelegem să separăm adevărul de fals, şi trierea, într-adevăr, este infailibilă: întotdeauna eroarea iese din pălărie, iar adevărul rămâne la fund. Eroarea e tatăl şi psihanaliza; adevărul este crima colectivă şi, oricât ar părea de extraordinar şi de puțin credibil, este Freud etnologul. O lectură progresivă trebuie să respingă aproape tot ceea ce păstrează psihanaliza şi să păstreze tot ceea ce ea respinge.

* în capitolul care se va încheia, am descoperit o carte, Totem şi tabu, care trece desigur mai aproape de teza dezvoltată aici, de mecanismul victimei ispăşitoare ca fundament al oricărei ordini culturale, decât orice lucrare modernă. Am descoperit astfel posibilitățile reale ale acestei teze.

Am putut recunoaşte meritele intuiției lui Freud, în ciuda dificultăților până acum inextricabile cauzate de imperfecțiunea ipotezei freudiene.

Ni se va obiecta că depăşim gândirea lui Freud, că pretindem să o rectificăm. Şi este foarte adevărat, dar rectificarea propusă nu are nimic de a face cu o deformare arbitrară, o critică „subiectivă" care ar „anexa" o altă subiectivitate, la rândul ei singulară şi inasimilabilă.

Teza apărată aici, mecanismul victimei ispăşitoare, nu este o idee mai mult sau mai puțin bună, este adevărata origine a întregului religios şi, vom

vedea mai bine într-o clipă, a interdictelor incestului. Mecanismul victimei ispăşitoare este scopul ratat al întregii opere a lui Freud, locul inaccesibil, dar apropiat de unitatea sa. Dedublarea teoriilor, în această operă, risipirea, multiplicitatea demonstrează şi trebuie să fie interpretate ca neputință de a atinge acest scop. De îndată ce înlocuim victima ispăşitoare, de îndată ce facem să intre în lumina sa fragmente disparate din această operă, ele capătă toate forma lor perfectă, se alătură, se acordă, se îmbucă unele în altele ca fragmentele dintr-un puzzle niciodată încă terminat. Slabe în diviziunile lor, analizele freudiene devin puternice în unitatea pe care le-o aduce propria noastră ipoteză şi nu putem spune niciodată că această unitate le este impusă din exterior. De îndată ce renunțăm să fixăm gândirea lui Freud în dogme infailibile şi atemporale, ne dăm seama că în punctul ei extrem ea tinde întotdeauna spre victima ispăşitoare, că ea vizează obscur întotdeauna acelaşi scop.

Am putea continua demonstrația pe alte texte. Ca să înaintăm rapid în explicația lui Freud, trebuie procedat ca şi în cazul riturilor, fiindcă în fond interpretarea culturală nu este decât o altă formă de rit şi ca atare ea ține de mecanismul victimei ispăşitoare, se lasă în întregime deconstruită în lumina acestui mecanism.

Trebuie să practicăm o metodă comparativă, trebuie să distingem numitorul comun al tuturor lucrărilor care „sunt înrudite” fără să se repete sau să se suprapună exact vreodată. Între toate elementele acestor dubluri textuale există totodată o prea mare diferență pentru ca unitatea să fie imediat vizibilă şi prea puțină pentru ca să renunțăm să percepem această unitate.

Există o lucrare care în mai multe privințe „e înrudită” cu Totem şi tubu, şi anume Moise şi monoteismul. După cum în prima carte există deja, înaintea crimei, un tată şi nişte fii, adică familia, în a doua există deja, înaintea crimei, istoria lui Moise şi religia mozaică, adică societatea. Moise joacă un rol paralel celui jucat de tatăl hoardei. Poporul evreu lipsit de profet după uciderea lui Moise seamănă cu grupul fraților lipsiți de tată după crima din Totem şi tabu.

Încă o dată, interpretul îşi oferă dinainte toate semnificațiile pe care violența colectivă ar trebui să le genereze. Dacă eliminăm toate semnificațiile care nu aparțin decât lucrării Totem şi tabu, pe de o parte, şi toate cele care nu aparțin decât lucrării Moise şi monoteismul, pe de altă parte, adică familia, în primul caz, şi poporul, națiunea, precum şi religia

iudaică, în al doilea caz, vedem cum apare singurul numitor comun posibil al celor două cărți: metamorfoza violenței reciproce în violență fondatoare grație unei uciderii care e cea a oricui, şi nu a unui personaj anume.

Tot astfel, pentru a opera sinteza între cele două teorii freudiene despre originea interdictelor incestului, a trebuit smulsă crima colectivă din cadrul familial al primei teorii şi transportată în cea de a doua.

Propriile noastre teze sunt una cu această dublă sinteză. Ele se situează întotdeauna în punctul de convergență al tuturor lecturilor freudiene propuse aici. Violența fondatoare nu trebuie decât să apară ca să sugereze, în prelungirea dinamicii freudiene, uşoarele modificări care-i permit să se dezvăluie ea însăşi ca o Iiniuță de unire universală, pentru că ea este resortul structurant universal.

Nu este vorba aici, aşadar, de critică literară impresionistă. Nu cred că abuzez de expresie afirmând că e vorba, de astă dată, de cercetare obiectivă, şi faptul că mergem mai departe decât Freud pe un drum care este cu adevărat al său luminează opera la o adâncimc la care nu a fost niciodată luminată. Devine posibil să terminăm frazele începute de autor, să spunem exact în ce moment s-a rătăcit, de ce şi în ce măsură. Devine posibil să situăm acest autor cu precizie. Freud trece la fel de aproape de concepția mimetică a dorinței în Eseuri de psihanaliză pe cât trece de aproape, în Totem şi tabu sau în Moise şi monoteismul, de violența fondatoare. În toate cazurile, distanța față de țintă este aceeaşi, marja de eşec – aceeaşi, locul operei nu s-a schimbat.

Pentru a renunța complet la ancorarea obiectuală a dorinței, pentru a admite infinitul unei mimesis violente, trebuie să înțelegem, simultan, că lipsa de măsură potențială a acestei violențe poate şi trebuie să fie stăpânită în mecanismul victimei ispăşitoare. Nu putem postula prezența în om a unei dorințe incompatibile cu viața în societate fără a presupune în egală măsură, în fața acestei dorințe, ceva care să-i împiedice acțiunea. Pentru a scăpa definitiv de iluziile umanismului este necesară o singură condiție, dar e şi singura pe care omul modern refuză să o împlinească: trebuie recunoscută dependența radicală a umanității față de religios. Este absolut evident că Freud nu e dispus să îndeplinească această condiție. Prizonier ca atâția alții al unui umanism crepuscular, el nu are nici cea mai mică idee despre revoluția intelectuală pe care o anunță şi pe care o pregăteşte.

Cum trebuie concepută naşterea interdictului? Trebuie gândită concomitent cu orice altă naştere culturală. Epifania divină, apariția

universală a dublului monstruos învăluie comunitatea, fulger neaşteptat care-şi trimite ramificațiile de-a lungul tuturor liniilor de confruntare. Cele o mie de ramuri ale fulgerului trec printre frații duşmani care se dau înapoi, interzişi. Oricare ar fi pretextul conflictelor, hrană, arme, pămân-turi, femei., adversarii renunță la el, abandonându-le pentru totdeauna. Tot ceea ce a fost atins de violența sfântă aparține de acum înainte zeului şi face, ca atare, obiectul unui interdict absolut.

Dezmeticiți şi înspăimântați, adversarii vor face tot ce le stă în puteri, de acum încolo, ca să nu recadă în violența reciprocă. Ei ştiu perfect ce trebuie făcut, pentru că le-a arătat-o mânia divină. Pretutindeni unde a izbucnit violența se ridică interdictul.

Interdictul se referă la toate femeile care au servit drept miză rivalității, la toate femeile apropiate, prin urmare, nu pentru că ele sunt mai dezirabile în sine, ci pentru că sunt aproape, pentru că se oferă rivalității. Prohibiția îi vizează întotdeauna pe consangvinii cei mai apropiați; dar limitele sale exterioare nu coincid neapărat cu o înrudire reală.

Interdictele, în principiul lor, şi în multe din modalitățile lor, nu sunt inutile. Departe de a fi suspendate de nişte himere, ele îi împiedică pe cei apropiați să cadă într-o mimesis violentă. Am văzut, în capitolul precedent, că interdictele primitive dau dovadă, în ce priveşte violența şi operele sale, de o ştiință de care ignoranța noastră este incapabilă. Interdictele nu sunt nimic altceva decât violența însăşi, întreaga violență a unei crize anterioare, literalmente țintuită pe loc, zid înălțat pretutindeni împotriva întoarcerii a ceea ce a fost ea însăşi. Dacă interdictul dă dovadă de o subtilitate egală cu aceea a violenței este pentru că, în ultimă instanță, e una cu ea. Tot din această cauză i se întâmplă să facă jocul violenței şi să sporească furtuna când tulburarea cuprinde comunitatea. Ca toate formele de protecție sacrificială, interdictul se poate întoarce împotriva celui pe care-1 protejează.

Toate acestea confirmă şi completează ceea ce am descoperit deja la începutul eseului de față: sexualitatea face parte din violența sacră. Interdictele sexuale, ca toate celelalte interdicte, sunt sacrifieiale; orice sexualitate legitimă este sacrificială. Cu alte cuvinte, la drept vorbind, nu este mai multă sexualitate legitimă decât violență legitimă între membrii comunității. Interdictele incestului şi interdictele privitoare la orice crimă sau la orice sacrificiu ritual în interiorul comunității au aceeaşi origine şi

aceeaşi funcție. Iată de ce ele se aseamănă; în multe cazuri, după cum a observat Robertson Smith, ele se suprapun perfect.

La fel ca sacrificiul sângeros, sexualitatea legitimă, uniunea matrimonială nu-şi alege niciodată „victimele” printre cei care trăiesc împreună. Regulile matrimoniale – care sunt opusul interdictelor incestului – sunt ca regulile ce determină alegerea victimelor sacrifieiale – care sunt opusul interdictelor răzbunării. Toate aceste reguli imprimă sexualității şi violenței aceeaşi direcție centrifugă. In multe cazuri deviațiile sacrifieiale ale sexualității şi cele ale violenței abia se disting unele de altele. Schimbul matrimonial poate fi însoțit în mod regulat de violențe ritualizatc, asemănătoare cu celelalte forme de război ritual. Această violență sistematizată seamănă cu răzbunarea interminabilă care ar face ravagii în interiorul comunității dacă ea nu ar fi deplasată spre exterior. Ea e una cu exogamia, care deplasează dorința sexuală spre exterior. Nu există decât o singură problemă: violența, şi o singură manieră de a o rezolva, deplasarea spre exterior: trebuie interzis violenței, ca şi dorinței sexuale, să se înrădăcineze acolo unde prezența lor dublă şi una este absolut incompatibilă cu însuşi faptul existenței comune.

Toate aspectele sexualității legitime, în special în familia occidentală, chiar şi în zilele noastre, îi dezvăluie caracterul sacrificial. Sexualitatea soților reprezintă ce e mai central, fundamental, fiindcă ca este însăşi originea familiei, şi totuşi ea nu e niciodată vizibilă, e străină vieții propriu-zis familiale. In ochii rudelor imediate, şi în special ai copiilor, este ca şi cum nu ar fi; ea e la fel de ascunsă uneori ca violența cea mai ascunsă, violența fondatoare însăşi.

În jurul sexualității legitime se întinde o veritabilă zonă interzisă, cea pe care o definesc toate prohibițiile sexuale, ansamblu din care interdictele incestului nu sunt decât o parte, chiardacă cea mai importantă, în interiorul acestei zone orice activitate, orice excitație, uneori orice aluzie sexuală sunt interzise. Tot astfel, în apropierea templului, în jurul locului unde se desfăşoară sacrificiile, violența este mai sever interzisă decât în orice altă parte. Benefică şi fecundă, dar întotdeauna periculoasă, violența reglată a sexului, ca şi aceea a sacrificiului ritual, este înconjurată de un veritabil cordon sanitar; ea nu s-ar putea propaga liber în sânul comunității fără să devină malefică şi distructivă.

Societățile primitive sunt în general mai încorsetate de interdicte decât a fost vreodată societatea noastră. Multe dintre ele, totuşi nu cunosc unele din propriile noastre interdicte. Nu trebuie să interpretăm această libertate

relativă ca pe o exaltare ideologică simetrică şi opusă pretinsei „represiuni” al cărei obiect l-ar mai constitui sexualitatea în societatea noastră. Valorizarea umanistă sau naturistă a sexualității este o invenție occidentală şi modernă. În societățile primitive, acolo unde activitatea sexuală nu este nici legitimă, adică rituală în sensul strict sau larg al cuvântului, nici interzisă, putem fi siguri că ea trece drept pur şi simplu neînsemnată sau puțin însemnată, inaptă, cu alte cuvinte, să propage violența intestină. Aşa se întâmplă, în anumite societăți, cu activitatea sexuală a copiilor şi adolescenților necăsătoriți, sau cu raporturile cu străinii şi, bineînțeles, cu raporturile între străini.

Interdictele au o funcție primordială; ele rezervă în sânul comunităților umane o zonă protejată, un minimum de non-violență absolut indispensabilă funcțiilor esențiale, supraviețuirii copiilor, educației lor culturale, tuturor lucrurilor care fac umanitatea omului. Dacă există interdicte capabile să joace acest rol, nu putem să nu vedem aici o binefacere a Mamei Naturi, această providență a umanismului satisfăcut, ultimă moştenitoare a teologiilor optimiste generate de descompunerea creştinismului istoric. Mecanismul victimei ispăşitoare trebuie să ne apară de acum înainte ca esențial responsabil de faptul că există un lucru ca umanitatea. Ştim, de acum înainte, că în viața animală violența este prevăzută cu frâne individuale. Animalele din aceeaşi specie nu luptă niciodată pe viață şi pe moarte; învingătorul îl cruță pe învins. Specia umană este privată de această protecție. Mecanismului biologic individual i se substituie mecanismul colectiv şi cultural al victimei ispăşitoare. Nu există societate fără religie, pentru că fără religie nici o societate nu ar fi posibilă.

Datele etnologice convergente ar fi trebuit să ne lumineze de multă vreme asupra funcției şi chiar originii interdictelor. Transgresiunea rituală şi festivă desemnează limpede această origine, fiindcă se articulează pe sacrificiu sau pe ceremoniile numite „totemice”. Dacă examinăm, pe de altă parte, consecințele dezastruoase sau pur şi simplu supărătoare atribuite transgresiunii non-rituale, ne dăm scama că ele se reduc întotdeauna la simptome, jumătate mitice, jumătate reale, ale crizei sacrificiale. Violența este deci întotdeauna în cauză. Faptul că această violență apare sub forma bolilor contagioase sau chiar a secetei şi inundațiilor nu ne dă dreptul să invocăm „superstiția” şi să considerăm chestiunea ca definitiv reglată. În religios, gândirea modernă alege întotdeauna elementele cele mai absurde, cel puțin în aparență, cele care par să sfideze orice interpretare rațională, ea

face întotdeauna astfel îneât să confirme, în final, temeiul deciziei sale fundamentale în privința religiosului, şi anume că nu are nici un fel de raport cu nici o realitate.

Această necunoaştere nu va mai dura multă vreme. Deja descoperită şi apoi imediat uitată de Freud, adevărata funcție a interdictelor este din nou formulată şi într-o manieră foarte explicită în L 'Erotisme de Georges Bataille. Desigur, lui Bataille i se întâmplă să vorbească de violență ea şi cum ea nu ar fi decât savoarea ultimă, singura capabilă să trezească simțurile blazate ale modernității. Se întâmplă şi ca această operă să basculeze dincolo de estetismul decadent a cărui supremă expresie este:

Interdictul elimină violența şi mişcările noastre de violență (între care cele care răspund impulsului sexual) distrug în noi calma rânduială fără de care conştiința umană este de neconceput'.

i

L'Lrof/. vme (Plon, 1965), p.43.

IX

Levi-Strauss, structuralismul şi regulile căsătoriei

Unitatea de structură pe care este construită o înrudire este grupul pe care eu îl numesc o „familie elementară” şi care constă dintr-un bărbat şi soția lui şi copilul ori copiii lor. Existența familiei elementare creează trei feluri speciale de relații sociale: aceea dintre părinte şi copil, dintre copiii aceloraşi părinți şi dintre soț şi soție ca părinți ai aceluiaşi copil sau copii. Cele trei feluri de relații care există înăuntrul familiei elementare constituie ceea ce eu numesc primul grad. Relații de gradul al doilea sunt acelea care depind de legătura dintre două familii elementare prin intermediul unui membru comun, cum ar fi tatăl tatălui, fratele mamei, sora soției şi aşa mai departe. De gradul al treilea sunt acelea ca fiul fratelui tatălui sau soția fratelui mamei. Putem urmări astfel, dacă dispunem de informații genealogice, sisteme de relații de al patrulea, al cincilea sau al n-lea grad.

Degajând principiile propriei sale cercetări asupra înrudirii, A. R. Radcliffe-Brown explicitează în acelaşi timp presupoziția esențială a oricărei reflexii anterioare lucrărilor lui Claude Levi-Strauss. Într-un articol intitulat „Analiza structurală în lingvistică şi în antropologie”1, Levi-Strauss reproduce acest text şi îi opune principiul propriei sale cercetări, fundament al metodei structurale în domeniul înrudirii.

Familia elementară nu este o unitate ireductibilă, pentru că ea c fondată pe căsătorie. Departe de a fi originară şi elementară, ea este deja un compus.

Ea nu e deci punctul de plecare, ci capătul; ea rezultă dintr-un schimb între grupuri pe care nici o necesitate biologică nu le apropie.

' Word, 1,2 (1945), pp. 1-21; reprodus în Antropologia structurală. [V. ed. rom., trad.l. Pecher. Editura Politică, Bucureşti, 1978, pp. 39-68 – n.t. |.

Înrudirea nu se stabileşte şi nu se perpetuează decât de şi prin modalităţi determinate de alianţă. Cu alte cuvinte, relaţiile tratate de Radcliffe-Brown ca „relaţii de primul grad" sunt funcţie şi depind de acelea pe care el le consideră secundare şi derivate. Caracterul primordial al înrudirii umane este de a cere, ca o condiţie de existenţă, punerea în relaţie a ceea ce Radcliffe-Brown numeşte „familii elementare". Deci ceea ce este într-adevăr „elementar" nu sunt familiile, termeni izolaţi, ci relaţia dintre aceşti termeni.

Nu trebuie să ne încredem în simţul comun care nu uită niciodată prezenţa raporturilor biologice adevărate în spatele „familiei elementare" a lui Radcliffe-Brown şi refuză să gândească sistemul ca sistem:

Fără îndoială, familia biologică este prezentă şi se prelungeşte în societatea umană. Ceea ce conferă însă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esenţial prin care ea se separă de aceasta. Un sistem de înrudire nu constă în legăturile obiective de filiaţie sau ele consangvinitate dintre indivizi; el nu există decât în conştiinţa oamenilor, fiind un sistem arbitrar de reprezentări şi nu dezvoltarea spontană a unei situaţii de fapt.

Elementul arbitrar este asimilat cu ceea ce este numit aici caracterul „simbolic" al sistemului. Gândirea simbolică apropie nişte entităţi pe care nimic nu o obligă să le apropie, aici doi indivizi pe care-i căsătoreşte literalmente unul cu celălalt, doi veri încrucişaţi, de exemplu, a căror conjuncţie pare necesară acolo unde ea este în mod comun practicată, dar nu răspunde în realitate nici unei necesităţi veritabile. Dovadă este că un tip de căsătorie permis sau chiar cerut într-o anumită societate va fi, dimpotrivă, interzis formal într-o alta.

Trebuie să conchidem că sistemele de înrudire constituie un fel de antinatură? Citatul precedent arată deja că, în această privinţă, gândirea lui Levi-Strauss este mai prudentă şi mai nuanţată decât. lasă să se presupună anumite interpretări. După ce a notat că sistemul de înrudire nu este „dezvoltarea spontană a unei situaţii de fapt", autorul continuă:

Ceea ce nu înseamnă, desigur, ca această situaţie de fapt să fie automat contrazisă sau chiar pur şi simplu ignorată. Radcliffe-Brown a arătat în

studii astăzi clasice că până şi sistemele cu cea mai rigidă şi mai artificială aparență, cum sunt sistemele australiene cu clase matrimoniale, țin seama cu grijă de înrudirea biologică.

Punctul subliniat aici este evident, dar este tocmai acela pe care Levi-Strauss l-ar putea ignora printr-o concepție extremă şi facilă a propriei sale descoperiri, şi care este adesea ignorat de cei ce se revendică de la gândirea lui, de îndată ce împrejurările o fac ceva mai puțin evidentă.

Omagiul adus lui Radcliffe-Brown, atât de magistral criticat câteva rânduri mai sus, nu este pur formal. Dar trebuie poate să mergem mai departe şi să ne întrebăm dacă această punere la punct este suficientă. Sistemele de înrudire, ni se spune, chiar şi cu cea mai rigidă şi mai artificială aparență., țin seama cu grijă de înrudirea biologică. Afirmația este desigur exactă, dar ne putem oare cu adevărat limita la ea, nu trebuie să mai spunem ceva?

Oamenii nu pot „să țină cont" decât de datele care se află deja la dispoziția spiritului lor. Fraza presupune că înrudirea biologică este dispoziția spiritului uman în afara sistemelor de înrudire, adică în afar culturii. Există aici ceva de neconceput. Două realități distincte ar putea fi foarte bine confundate, şi anume: a) faptul înrudirii biologice, datele reale ale reproducerii umane şi b) cunoaşterea acestor date, cunoaşterea generării şi a consangvinității. Este evident că oamenii nu sunt niciodată străini de a), în sensul că ei nu se pot reproduce contrar legilor biologie Acest lucru este la fel de adevărat pentru „starea de cultură" ca şi pentn „starea de natură", pentru promiscuitatea naturală. Cunoaşterea aceloraşi legi biologice este cu totul altceva. Starea de natură şi promiscuitatea naturală nu comportă distincțiile necesare reperării legilor biologice, i se va spune că ne afundăm în speculații deşarte şi absurde. Este vorba, dimpotrivă, de a degaja o presupoziție de ordin speculativ întotdeauna ascunsă şi perfect nejustificată, legată de mitul naturalist şi modern în ansamblul său. Ne imaginăm o proximitate şi o afinitate deosebită între „starea de natură" şi adevărul biologic sau chiar adevărul ştiințific îr general.

Dacă este vorba de faptul biologic al reproducției umane, nu există, trebuie repetat, o diferență între cultură şi natură; dacă este vorba, dimpotrivă, de cunoaştere, există cu siguranță o diferență, şi ea joacă îr detrimentul naturii. Pentru a aprecia acest adevăr, este de ajuns să lăsăr să se reproducă liber, timp de câteva generații, nişte pui de pisică. Puter prezice cu certitudine că după foarte puțin timp va urma o confuzie atât de inextricabilă a raporturilor

de alianță, de filiație şi de consangvinitai încât până şi cel mai eminent specialist al „familiei elementare” va incapabil să o descurce.

Oricât de consternant ar fi un asemenea spectacol, el nu va reuşi să ne scoată din minte ideea că cele trei tipuri de raporturi rămâr distincte, că ele există cu adevărat. Până şi cel mai avansat dintre gândirorii noştri nu ne va putea convinge că distincția dintre tată, fiu, frate, mamă, fiică, soră este o iluzie a simțurilor noastre înşelate, sai poate efectul vreunei superfantasme, visul rău al unui spirit autoritar, care pune etichete şi este represiv. O dată ce datele elementare ale reproducției sunt reperate, ele par atât de evidente încât necunoaşterea lor devine de neconceput.

Cine nu ar vedea, aici, că reperarea datelor biologice elementare pretinde distincția formală a celor trei tipuri de raport pe care le-am definit, alianță, filiație şi consangvinitate, şi că această distincție formală nu e posibilă decât pe baza unei separații reale, adică pe baza interdictelor incestului şi a sistemelor de înrudire.

Numai sistemele de înrudire pot asigura reperarea datelor biologice, şi nu există sistem, oricât de rigid şi de artificial ar fi, care să nu fie în stare să o asigure, pur şi simplu pentru că baza comună tuturor sistemelor constă, cum afirmă Levi-Strauss, într-o distincție riguroasă între alianță şi consangvinitate.

Dacă sistemele de înrudire sunt variabile şi imprevizibile în ce priveşte limitele lor exterioare, lucrurile stau altfel în porțiunea lor centrală: căsătoria este întotdeauna interzisă între părinți şi copii, pe de o parte, între frați şi surori, pe de altă parte. Excepțiile sunt aici atât de puțin numeroase şi de o natură atât de particulară, cel mai adesea rituală, încât putem vedea în ele, foarte riguros, excepția care confirmă regula. Oricât de excesive şi de rigide ni se par anumite reguli matrimoniale pozitive, oricât de arbitrare în extensiunea lor maximă ni se par interdictele care constituie contrariul acestor reguli, nucleul sistemului rămâne şi nu face probleme; efectele fundamentale sunt întotdeauna prezente: nu există sistem de înrudire care să nu distribuie licitul şi ilicitul în ordinea sexuală astfel încât să separe funcția reproductivă de raportul de filiație şi de raportul fratern, asigurând prin aceasta, celor a căror practică sexuală este guvernată de el, posibilitatea de a repera datele elementare ale reproducerii.

Avem motive să credem că, în promiscuitatea naturală, legătura dintre actul sexual şi naşterea copiilor, însuşi faptul concepției trebuie să rămână invizibil. Doar interdictele incestului pot furniza oamenilor condițiile cvasi-

experimentale necesare cunoaşterii acestui fapt, intro-ducând în viața sexuală elemente stabilizatoare şi excluderi sistematice fără de care apropierile şi comparațiile capabile să facă lumină rămân imposibile. Doar interdictele permit să se determine roadele activității sexuale, opunându-le sterilității abstinenței.

Bineînțeles, este imposibil să reconstituim o asemenea istorie; nici măcar nu e necesar să ne întrebăm cum s-au petrecut lucrurile. Tot ce încercăm să facem, în acest moment, este să împingem critica levi-straussiană a familiei elementare dincolo de punctul în care a adus-o Levi-Strauss însuşi. Cele trei tipuri de raport care compun familia elementară sunt una cu raporturile care trebuie să fie izolate şi distincte pentru a asigura reperarea datelor biologice: aceste raporturi sunt efectiv izolate şi distincte în toate sistemele de înrudire. Însuşi conceptul de familie elementară ar ii absolut de neconceput fără sistemele de înrudire, în timp ce putem întotdeauna deduce acest concept, cel puțin în teorie, din orice sistem de înrudire, distincțiile care îl definesc fiind, într-adevăr, întotdeauna în mod necesar asigurate în toate sistemele. Vedem deci cât e de adevărat că familia elementară nu este celula constitutivă, ci rezultatul sistemelor de înrudire, mai adevărat chiar decât crede etnologia; iată de ce nu e de ajuns să spunem că sistemele de înrudire, până şi cele mai rigide şi mai artificiale, țin cont de înrudirea biologică; ele sunt cele care, mai întâi, o descoperă; prezența lor condiționează orice cunoaştere a înrudirii biologice.

Este vorba, în fond, de a asuma până la capăt prioritatea sistemului față de toate raporturile pe care le instaurează, de a nu omite nici o consecință. Dacă trebuie să gândim totul în raport cu sistemul este pentru că sistemul este realmente primul, chiar în raport cu biologia, nu pentru că sistemul ar putea la rigoare să contrazică biologia, chiar dacă, la urma urmei, el nu o contrazice niciodată. În realitate, el nu poate s-o facă, atâta vreme, cel puțin, cât îl definim ca separație strictă a alianței şi a consangvinității. Nu putem gândi sistemul pornind de la datele pe care le face posibile şi care depind îndeaproape de el. Nu trebuie să refuzăm biologia ca punct de plecare pentru că aparține „naturii ci, dimpotrivă, pentru că aparține complet culturii. Ea este dedusă din sisteme în care familia elementară constituie cel mai mic numitor comun; iată de ce ea. nu este fondatoare; sistemul este dintr-o singură bucată şi trebuie să-1 descifrăm ca atare, fără să ne lăsăm distraşi de diversele posibilități pe care le antrenează, dar care nu îl determină. '

Chiar dacă acoperă exact datele reale ale reproducerii biologice, cele trei raporturi care compun familia elementară nu ar fi distincte aşa cum sunt dacă nu ar exista interdictele incestului care să le distingă. Dacă nu ar exista interdictele incestului, cu alte cuvinte, nu ar mai exista nici biologie. Dar degajarea adevărului biologic nu este, în mod vizibil, raţiunea de a fi a sistemului; adevărul biologic nu este singurul care trebuie, să fie degajat, cel puţin în mod implicit; el face parte dintr-un ansamblu mai vast; iată de ce nu trebuie să-1 luăm ca punct de plecare.

Ideea dezvoltată aici nu implică nici o luare de poziţie particulară asupra chestiunii, dezbătută astăzi, a ignoranţei în care s-ar afla anumite culturi în ce priveşte faptul biologic al concepţiei umane. Trebuie să remarcăm că teza noastră se potriveşte la fel de bine şi, într-un sens, mai bine cu scepticismul actual faţă de mărturiile indigene decât încrederea trecută.

Este de asemenea posibil ca, în ciuda interdictelor incestului, anumite culturi să nu fi descoperit niciodată raportul dintre actul sexual şi naştere. Aceasta e teza lui Malinowski şi a numeroşi etnologi; ea se sprijină pe o lungă intimitate cu viaţa indigenă; ne putem întreba dacă ea este într-adevăr respinsă de argumentele pe care i le opunem în zilele noastre. Observatorii de odinioară s-ar fi lăsat înşelaţi de informatorii lor. Se cuvine să luăm cum grano salis orice demonstraţie de ignoranţă în privinţa concepţiei.

Se poate, dar scepticismul în chestiune, deşi vizează, în mod evident, să reabiliteze facultăţile intelectuale ale primitivilor, ar putea ţine el însuşi de o altă formă de etnocentrism, mai insidioasă. Într-adevăr, într-un asemenea domeniu, apelul la bunul simţ, oricât de discret ar fi, capătă în mod necesar aspecte puţin demagogice. Ei, hai! N-o să credeţi că există oameni atât de proşti îneât să ignore raportul dintre actul sexual şi naştere. Iată imaginea pe care provincialismul nostru cultural şi-o face despre oameni care diferă oricât de puţin de el însuşi!

Problematica eseului de faţă, s-o spunem iar, nu întâlneşte cu adevărat această dezbatere în drumul său. Răspunsul final este aici lipsit de importanţă. Ţinem doar să semnalăm că încrederea acordată odinioară afirmaţiilor de ignoranţă în materie de concepţie este criticată în zilele noastre într-un climat de „absolut natural” care nu poate decât să perpetueze şi să întărească tendinţa mereu prezentă de a lua culturii adevărurile biologice elementare pentru a le da naturii. Evidenţa bunului simţ, lipsa de replică în faţa unui „asta e de la sine înţeles” se acordă destul de bine cu lipsurile notate mai sus în critica actuală a „familiei elementare” şi în

general cu tot ceea ce rămâne de neconceput în noțiunea în mod necesar mitică a unei naturi mai ospitaliere decât cultura adevărurilor propriu-zis ştiinţifice. Nu există adevăr, oricât de elementar ar fi, care să nu fie mediatizat de cultură. Oamenii nu pot niciodată citi direct în „marea carte a naturii”, în care toate rândurile sunt amestecate.

Dificultatea pe care o resimte Levi-Strauss în a renunța la orice ezitare şi orice ambiguitate când este vorba să se situeze în interiorul sistemelor de înrudire adevărul raporturilor biologice se înrădăcinează, bineînțeles, în sentimentul, aproape instinctiv în epoca noastră, că gândirea care elaborează ştiința nu poate fi de acelaşi ordin cu gândirea miturilor, a ritualului şi a sistemelor de înrudire. Ne interesează aici mai puțin doctrina explicită, care de altminteri poate nu e constantă, cât principiile implicite de care ascultă gândirea în articolul din 1945, pe care tocmai îl comentăm. Într-adevăr, este mai puțin vorba, în acest punct, de Levi-Strauss însuşi, cât de o presupoziție aproape universală şi pe care încercăm să o desprindem, oarecum aşa cum face el însuşi, tot în acelaşi articol şi pornind de la un text de Radcliffe-Brown, presupoziția familiei elementare, în prelungirea căreia, de altfel, se situează obiectul propriei noastre cercetări, dar la o mai mare adâncime.

Faptul că sistemele de înrudire „nu ignoră”, „nu contrazic” înrudirea biologică ci, dimpotrivă, „țin cu grijă seama de ea”, nu e de la sine înțeles în ochii gândirii actuale.

Este greu de admis că ştiința noastră privitoare la faptele biologice elementare ține de acelaşi mod de gândire ca distincțiile cele mai rigide şi mai artificiale ale sistemelor de înrudire. În ambele cazuri, avem de a face cu aceleaşi mecanisme intelectuale funcționând în mod analog, cu aceeaşi gândire simbolică apropiind şi distingând entități a căror unire şi separare nu sunt date în natură. Este clar totuşi că nu putem considera toate roadele gândirii simbolice ca echivalente. Există gândire simbolică falsă, de exemplu: a) naşterea e datorată posedării femeilor de către spirite. Şi gândirea simbolică adevărată, de exemplu: b) naşterea copiilor se datorează unirii sexuale dintre femei şi bărbați. Cum nu există gândire care să nu fie „simbolică” în sens structuralist, nu e corect astăzi să facem din calificativul simbolic sinonimul implicit al falsului, după cum nu era corect ieri să facem din el sinonimul implicit al adevărului. Levi-Strauss este primul care subliniază că în orice experiență culturală există o enormă cantitate de

cunoaştere utilizabilă, pentru că este întemeiată pe adevăr, şi aşa trebuie să fie, altminteri culturile nu ar supravieţui.

Oricare ar fi deci modalităţile lor, toate sistemele de înrudire operează distincţiile esenţiale în privinţa adevărului biologic. În culturile primitive, însă, sistemul merge adesea cu mult dincolo de necesar în acest domeniu. Raporturile biologice esenţiale nu par desprinse decât în virtutea principiului: Cine poate cel mai mult poate cel mai puţin. Sunt desprinse în acelaşi timp şi alte raporturi, a căror semnificaţie este secundară sau chiar nulă pe planul care ne interesează: distincţia dintre veri paraleli şi veri încrucişaţi, de exemplu, sau distincţiile între clanuri, subclanuri etc.

Toate aceste distincţii, până la un anumit punct, sunt dintr-o singură bucată: altfel spus, ele formează un sistem. Tendinţa noastră de a da prioritate absolută biologicului interferează cu aspectul sistematic al sistemului. A te supune acestei tendinţe înseamnă a suscita aproape pretutindeni „resturi” inexplicabile, aberaţii şi excepţii care denunţă structurile prost delimitate. Structuralismul are dreptate să pretindă etnologului să combată tendinţa aproape irezistibilă de a lua datele biologice drept punct de plecare.

De ce această tendinţă, care acţionează în noi ca o a doua natură? Pentru că propriul nostru sistem e una cu familia elementară. El e una cu principiul exogamic redus la cea mai simplă expresie a sa; el e una, prin urmare, cu un minimum de interdict necesar şi suficient în privinţa adevărurilor generării.

Trebuie să constatăm explicit această coincidenţă: ea oferă poate propriul său context întrebării întotdeauna spinoase a singularităţii sau non-singularităţii societăţii noastre, faţă de societăţile primitive. Ni se repetă neîncetat în zilele noastre că familia modernă este la fel de arbitrară ca şi celelalte sisteme de înrudire. Este în acelaşi timp adevărat şi fals. Un fenomen poate fi arbitrar în raport cu un sistem de referinţă determinat şi poate să nu fie astfel în raport cu un altul. Atâta vreme cât măsurăm sistemele doar după faptele procreaţiei, este evident că sistemul nostru este la fel de arbitrar ca şi celelalte. Pe planul funcţionării biologice reale, puţin contează, într-adevăr, că un sistem interzice unui bărbat să se căsătorească:

1) cu mama, surorile, fiicele sale şi toate femeile clanului X;

2) cu mama, surorile şi fiicele sale, în mod exclusiv. Mecanismele biologiei nu vor funcţiona nici mai bine, nici mai rău în primul caz decât în al doilea, şi ar funcţiona desigur la fel de bine, în ciuda lui Westcrmarck,

dacă nu ar exista deloc interedicte. În raport cu datele reale ale generării, deci, cauza este înțeleasă: toate sistemele sunt deopotrivă arbitrare.

În schimb, există o diferență, mai puțin în privința cunoaşterii propriu-zisc, degajată implicit de toate sistemele, cât a punerii în evidență a aceleiaşi cunoaşteri. Dacă este adevărat că toate sistemele au o valoare didactică pe planul biologiei, sistemul nostru are o valoare didactică în cel mai înalt grad. Nu mai există interdict, aici, care să nu degaje un raport esențial, nu există raport biologic esențial care să nu fie degajat de un interdict.

Atâta vreme cât ne limităm la exemplul cunoaşterii biologice, diferența dintre sistemul nostru şi celelalte pare secundară. Reducerea extremă a interdictului subliniază cunoaşterea deja degajată, ea o face să iasă mai bine în evidență, dar nu face să apară nici o cunoaştere nouă. Exemplul biologiei poate deci sugera singularitatea relativă a propriului nostru sistem, el nu o poate demonstra.

Am pus mai întâi accentul pe biologic, pentru a îndepărta piedica reprezentată întotdeauna, în acest domeniu, de indistincția dintre fapt şi cunoaştere. Trebuia arătat, pornind de la exemplul cel mai simplu, cel mai imediat, aptitudinea gândirii simbolice, chiar şi a celei mai mitice, de a descoperi raporturi al căror adevăr este de nezdruncinat, diferențe care scapă oricărui relativism mitic şi cultural. Dar exemplul biologiei este prea rudimentar pentru continuarea argumentației noastre. Trebuie să trecem la un alt exemplu, cel al ştiințelor culturii. Trebuie să arătăm, situându-ne în prelungirea observațiilor precedente, că specificitatea noastră etnologică deschide ştiinței etnologiei o carieră excepțională.

Limbajul înrudirii, în sensul lui Levi-Strauss, este sistemul de reguli care determină un circuit de schimb între grupuri exogamice. De fiecare dată când un grup încredințează o femeie unui alt grup, grupul beneficiar va răspunde încredințând el însuşi o femeie fie primului grup, fie unui al treilea, în funcție de ce prevede sistemul. Răspunsul constituie un nou apel căruia i se va răspunde în mod echivalent şi aşa mai departe. Oricât ar fi de vast sau de strâmt cercul, el trebuie să sfârşească prin a se închide. De la sistem vin întrebările şi răspunsurile; ele se succed întotdeauna în aceeaşi ordine, cel puțin în principiu. Dacă există limbaj în sensul structuralist tradițional, încă nu există limbaj în sens chomskian. Lipseşte o trăsătură esențială, şi anume creativitatea infinită a adevăratului limbaj, posibilitatea mereu prezentă de a inventa fraze noi, de a spune lucruri niciodată spuse.

Trebuie deci să notăm, pe de o parte, că limbajul înrudirii este incomplet, şi, pe de altă parte, că anumite societăţi, în primul rând a noastră, nu vorbesc acest limbaj sau au încetat să îl vorbească. Un sistem care limitează la maximum interdictele, aşa cum face al nostru, suprimă în practică orice prescripţie pozitivă; el reduce la neant, în alţi termeni, limbajul schimbului matrimonial. Pretutindeni unde societatea modernă este prezentă, nu mai putem înscrie căsătoriile într-un circuit matrimonial determinat. Asta nu înseamnă, bineînţeles, că exogamia a dispărut. Nu numai că ea există, dar realizează un amestec fără precedent între populaţiile cele mai diverse, în ciuda compartimentărilor care persistă, rasiale, economice, naţionale. Dacă informaţia noastră ar fi suficientă, am putea evalua factorii care determină uniunile, prin medierile culturale cele mai diverse, mode vestimentare, spectacole etc. In sensul determinismului ştiinţific, exogamia rămâne desigur determinată, dar nu prin intermediul prescripţiilor socio-rcligioase la care toată lumea poate şi trebuie să se refere. Factorii care influenţează uniunile nu au doar o semnificaţie matrimonială. Nu mai există un limbaj specific al înrudirii. Nu există un cod care să dicteze fiecăruia propria sa conduită şi să-1 informeze pe fiecare asupra conduitei tuturor celorlalţi. Previziunea are cel mult un caracter statistic; ea este imposibilă la nivelul indivizilor. Nu trebuie ca metafora lingvistică să ne disimuleze aceste diferenţe esenţiale.

Oricât ar fi de imperfectă, chiar şi în cazul sistemelor primitive, asimilarea sistemului cu un limbaj nu rămâne mai puţin preţioasă, atâta timp cât rămânem în cadrul acestor sisteme. Ea ne poate chiar ajuta să înţelegem mai bine diferenţa dintre aceste sisteme şi relativa noastră absenţă de sistem. Într-adevăr, nimeni nu ignoră că principalul obstacol în însuşirea unei limbi străine nu e altul decât limba maternă. Idiomul originar ne stăpâncşte în aceeaşi măsură şi chiar mai mult decât îl stăpânim noi. El dă chiar dovadă de o anume gelozie în maniera sa de a stăpâni, pentru că ne înlătură aproape orice disponibilitate faţă de ceea ce nu este el. Copiii dau dovadă, în domeniul limbilor, de o facultate de asimilare pe măsura facultăţii lor de a uita. Şi cei mai mari lingvişti nu mai au adesea o limbă care să fie cu adevărat a lor.

Faptul de a fi eliminat până şi ultimele rămăşiţe ale limbajului matrimonial probabil că nu e străin nici de interesul pe care-1 avem faţă de cei care continuă să vorbească asemenea limbaje, nici de aptitudinea excepţională de care dăm dovadă în descifrarea lor şi în clasificarea lor sistematică.

Societatea noastră poate învăța să vorbească toate limbajele înrudirii pentru că ea însăşi nu vorbeşte niciunul. Nu numai că citim toate sistemele care există cu adevărat, dar putem genera unele care nu există; putem inventa o infinitate de sisteme pur şi simplu posibile pentru că sesizăm la origine principiul oricărui limbaj exogamic. Între fiecare dintre sisteme şi sistemul sistemelor, între „limbajele" înrudirii în sensul lui Levi-Strauss şi limbajul lui Levi-Strauss însuşi din Structuri elementare ale înrudirii există acelaşi tip de diferență ca între concepția structuralistă tradițională şi concepția chomskiană a limbajului.

Trebuie deci să conchidem că esența noastră etnologică nu e străină probabil de vocația noastră de etnologi, de lingvişti şi în general de cercetători în domeniul culturii. Nu spunem că numai sistemul nostru de înrudire ne orientează spre cercetarea etnologică; există serii de fenomene paralele. Singura societate care practică asiduu cercetarea etnologică este şi o societate care şi-a redus sistemul de interdicte la familia elementară. Nu putem considera acest fapt ca pe o întâlnire întâmplătoare, o simplă coincidență.

Desigur, trebuie mai întâi să renunțăm la limbajul riturilor şi al înrudirii pentru a începe să vorbim limbajul cercetării – trecând prin intermediul „activităților culturale", în sens larg. De la o modalitate la următoarea nu există ruptură; în nici un stadiu elementele de necunoaştere „sacrificială" nu dispar complet; ceea ce nu împiedică elementele de cunoaştere să se aprofundeze, să se multiplice şi să se organizeze.

Pentru ca etnologia să devină o veritabilă ştiință, ea trebuie să reflecteze la propriile sale fundamente, şi această reflecție trebuie să vizeze nu etnologul individual, ci societatea care produce, între alte tipuri de oameni, etnologi, aşa cum produce eroul romantic etc. În literatura etnologică, societatea etnologilor este întotdeauna între paranteze, chiar în timp ce se pretinde că se vorbeşte despre ea. Aceste paranteze sunt implicite astăzi, când afirmăm că această societate nu e decât o societate printre altele, că ea se distinge, desigur, de celelalte societăți, dar tocmai în măsura în care aceste societăți se disting deja unele de altele. Este evident fals. Dacă cerem etnologiei altceva decât nişte vergi care să biciuiască aroganța coprivilegiaților noştri, va trebui să recunoaştem, într-o bună zi, că nu putem pune sistemul nostru de înrudire pe acelaşi plan cu sistemele australiene sau cu sistemul Crow-Omaha. Sistemul nostru nu este deloc arbitrar în raport cu nişte forme de cunoaştere de care nu ne putem desolidariza. Nu trebuie să cedăm în acest

punct şantajului etnocentrismului care ne îndepărtează de esențial, care are deci un caracter sacrificial şi care constituie manevra ultimă şi paradoxală, dar logică, a unui anume etnocentrism.

Gândirea actuală descoperă enorma cantitate de arbitrar care figurează în sistemele culturale. Majoritatea propozițiilor care constituie un asemenea sistem nu pot fi incluse nici în categoria adevărului, în sensul propoziției b), nici în categoria falsului, în sensul propoziției a); clc țin aproape întotdeauna de o a treia categorie, care nu corespunde nici unei realități în afara culturilor care o proferează; de exemplu: c) verii încrucişați au o afinitate deosebită pentru căsătorie.

Această masă formidabilă de arbitrar este în fond „păcatul originar" al gândirii umane, care se dezvăluie tot mai mult pe măsură ce devenim capabili să îl inventariem şi să îl descifrăm. Nu trebuie blamați gânditorii care au tendința să minimalizeze sau chiar să piardă complet din vedere adevărurile şi germenii de adevăr care însoțesc arbitrarul, dar care sunt înecați sub avalanşa sa. „Gândirea simbolică", în ansamblul său, este asimilată miticului; i se atribuie, față de realitate, o autonomie pe care unii o vor considera glorioasă, dar care se vădeşte în final decepționantă şi sterilă, fiindcă ea nu mai are legătură cu realitatea. Moştenirea culturală a umanității face obiectul unei suspiciuni generalizate. Nu ne interesăm de ea decât pentru a o „demistifica", adică pentru a arăta că ea se reduce la o combinație oarecare de interes aproape nul în afara ocaziei pe care o oferă demistificatorului de a-şi desfăşura măiestria.

Umanitatea devine aici victima unei mistificări colosale, ale cărei resorturi vom fi primii care le vor demonta. Acest nihilism al culturii este dublat în mod necesar de un fetişism al ştiinței. Dacă descoperim păcatul originar al gândirii umane, care i-a stăpâriit întotdeauna pe oameni, este pentru că trebuie să scăpăm de el. Trebuie să dispunem de o gândire radical diferită, ştiința, capabilă în sfârşit să descopere absurditatea oricărei gândiri anterioare. Pentru că această minciună era până foarte de curând fără fisură, această ştiință trebuie să fie complet nouă, fără legături cu trecutul, tăiată de toate rădăcinile. Trebuie să vedem în ea pura descoperire a unui supraom total diferit de muritorii de rând şi chiar de propriul său trecut. Ca să ne transporte dintr-o singură lovitură din neagra minciună ancestrală în strălucitorul adevăr ştiințific, acest eliberator al umanității a trebuit să taie cordonul ombilical care ne lega de matricea oricărei gândiri mitice. Ştiința

noastră dură şi pură trebuie să fie rodul unei „tăieturi epistemologice”, pe care nimic nu o anunță şi nici nu o pregăteşte.

Acest angelism ştiințific ține de o repulsie profundă de origine filosofică şi chiar religioasă în a admite că adevărul poate coexista cu arbitrarul, că se poate chiar înrădăcina în acest arbitrar. Trebuie mărturisit că există aici, pentru obişnuințele noastre de gândire, o dificultate reală. Ideea că gândirea adevărată şi gândirea aşa-zis mitică nu diferă în mod esențial una de cealaltă ni se pare scandaloasă. Poate pentru că adevărurile de care suntem siguri par atât de puțin numeroase, în domeniul culturii, pretindem pentru ele o origine transparentă, strict rațională şi perfect dominată.

Dualismul ştiinței şi al non-ştiinței datează într-adevăr de la începutul erei ştiințifice şi a luat forme foarte variate. El se adânceşte pe măsură ce ne apropiem de orice cultură fără a reuşi încă să punem stăpânire pe ea. Acest dualism îi inspiră lui Levi-Strauss uşoara uimire semnalată mai sus, la ideea că până şi cele mai artificiale sisteme de înrudire țin cu grijă cont de adevărul biologic. În Gândirea sălbatică, Levi-Strauss se va strădui să formuleze acest dualism într-o formă foarte atenuată şi nuanțată, sub numele de gândire sălbatică şi de bricolaj, pe de o parte, de gândire a inginerilor, pe de altă parte.

Am constatat deci la Levi-Strauss o tendință aproape inevitabilă de a pune adevărurile de o parte, de a le rezerva fie „naturii”, fie „inginerilor” gândirii, fie unei combinații vagi dintre ele numită de Levi-Strauss „gândire naturalistă”. În articolul despre analiza structurală, de exemplu, autorul afirmă că trebuie să renunțe la „gândirea naturalistă” pentru a studia sistemele de înrudire, dar nu pentru că această gândire este falsă, ci dimpotrivă, se pare, pentru că ea este puțin prea adevărată şi, ca atare, nu ştie să țină cont de fanteziile „gândirii simbolice”. Etnologia structurală are astfel ceva temporar şi tranzitoriu; ea nu este decât un ocol prin gândirea simbolică de la care împrumutăm, în fond, propriile arme pentru a o „dizolva” mai uşor, pentru a risipi, într-un fel, visul rău al culturii noastre şi a permite naturii şi ştiinței să-şi dea mâna.

Toate aceste chestiuni converg, bineînțeles, spre o problemă fundamentală: originea gândirii simbolice. Dacă sistemele simbolice nu sunt niciodată „dezvoltarea spontană a unei situații de fapt”, dacă există o ruptură între natură şi cultură, se pune chestiunea originii, şi încă urgent. Levi-Strauss, şi în general structuralismul, refuză să considere problema originii altfel decât într-o manieră pur formală. Trecerea de la natură la cultură se înrădăcinează

în „datele permanente ale naturii umane”; nu e cazul să ne punem întrebări asupra sa. N-ar fi decât o falsă problemă, de care adevărata ştiinţă se îndepărtează. Miturile sunt cele care marchează această trecere de la un eveniment monstruos, de la vreo catastrofă gigantică şi himerică asupra căreia nu se cuvine să întârziem. Totem şi tabu nu este decât un mit de origine, analog cu atâtea altele, şi lucrarea satisface doar o curiozitate; este potrivit să-1 tratăm ca pe celelalte mituri. Trebuie să amintim aici o frază deja citată din „Analiza structurală în lingvistică şi în antropologie”, şi pentru ceea ce reflectă ea din perspectivele pe care încercăm să le rezumăm, şi pentru ceea ce nu reflectă, pentru ezitarea, în ochii noştri interesantă, pe care o sugerează, în mod cu totul excepţional aici, problema pusă de afirmarea gândirii simbolice face figură de problemă reală, fără să ştim exact dacă ea este deja rezolvată sau dacă abia urmează să fie rezolvată.

Or, dacă este justificat şi, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înţelegem emergenţa gândirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicaţia trebuie să-şi schimbe natura tot atât de radical pe cât diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat şi pregătit.

Oare gândirea simbolică este un dat pentru că îi sesizăm emergenţa sau, dimpotrivă, pentru că nu o sesizăm? Această emergenţă trece oare neobservată, este vorba de o mutaţie tăcută, aşa cum presupun sau afirmă numeroase pasaje ulterioare, sau este vorba, dimpotrivă, de un veritabil eveniment? Fraza precedentă pare să se orienteze spre cea de a doua posibilitate: ea ne autorizează să vedem în afirmarea simbolică un lucru asupra căruia este legitim şi chiar inevitabil să ne întrebăm. Dar care sunt aceste fenomene despre care ni se spune că au „precedat şi pregătit” această apariţie? Cum trebuie privită o cercetare care pare rezervată „interpretării naturaliste”?

Levi-Strauss este cel dintâi care pune o întrebare esenţială, chiar dacă într-o manieră indirectă şi aproape, s-ar spune, din greşeală. Cititorul ştie deja şi că înţelegem să răspundem la această întrebare, şi în ce constă răspunsul. Se pune acum problema de a arăta sau cel puţin de a sugera că acest răspuns este singurul capabil să clarifice contradicţiile şi impasurile unei gândiri contemporane care dă târcoale izbucnirii originare fără a reuşi să o domine, care îşi interzice chiar să o domine, condamnându-se la formalism.

Gândirea simbolică îşi are originea în mecanismul victimei ispăşitoare. Este ceea ce am încercat să demonstrăm, în special în analizele noastre

privitoare la mitul lui Oedip şi la mitul lui Dionysos. Trebuie să concepem prezența simultană a arbitrarului şi a adevărului în sistemele simbolice pornind de la un arbitraj fundamental.

Crima colectivă, am mai spus, readuce calmul, într-un contrast uluitor cu paroxismul isteric care-1 precedă; condițiile favorabile gândirii se prezintă în acelaşi timp cu obiectul cel mai demn să îl provoace. Oamenii se reîntorc spre miracol ca să-1 perpetueze şi să-1 reînnoiască: ei au nevoie deci, într-un anume fel, să-1 gândească. Miturile, ritualurile, sistemele de înrudire constituie primele rezultate ale acestei gândiri.

Cine spune originea gândirii simbolice spune şi originea limbajului, veritabilul fort/da de unde răsare orice denumire, alternanța formidabilă dintre violență şi pace. Dacă mecanismul victimei ispăşitoare declanşează limbajul, impunându-se el însuşi ca prim obiect, e de înțeles ca limba să transmită mai întâi conjuncția dintre ce e mai rău şi ce e mai bun, epifania divină, ritul care o comemorează şi mitul care şi-o reaminteşte. Mult timp, limbajul rămâne impregnat de sacru şi nu fără motiv pare rezervat sacrului şi acordat de sacru.

Semnificațiile culturale comportă în mod necesar o doză de arbitrar, pentru că ele stabilesc decalaje acolo unde domnea simetria perfectă, pentru că instituie diferențe în sânul identicului, pentru că substituie vertijului reciprocității violente stabilitatea semnificațiilor, ciuma, pe de o parte, de exemplu, şi pe de altă parte paricidul şi incestul. De câte ori acționează între cei pe care nimic nu-i distinge, mecanismul de discriminare acționează în mod necesar fals. Şi trebuie să joace fals, ca să joace eficient, ca să genereze unitatea diferențiată a oricărei comunități. În sânul culturii vii, oamenii sunt incapabili să recunoască arbitrarul semnificațiilor aşa cum apar ele din acest mecanism ignorat.

Mecanismele de discriminare, de excludere şi de conjuncție care se înrădăcinează în procesul fondator se exercită mai întâi asupra lui şi produc gândirca religioasă; dar ele nu sunt rezervate religiosului; sunt mecanismele oricărei gândiri. Nu ne putem oferi luxul de a le respinge sau chiar de a le dispreţui, fiindcă nu avem altele. Trebuie de altfel să constatăm că ele nu sunt chiar atât de rele; de îndată ce se exercită în altă parte decât asupra procesului originar, chiar dacă tot cu prilejul acestuia, vedem cum ele degajă diferențe reale, analizează corect fenomenele, cuprind date care nu au nimic relativ, cele ale naşterii umane, de exemplu. Aceste date nu au fost transformate în adevăruri ştiințifice de faptul de a fi devenit recent

verificabile în laborator. Dacă ele sunt ştiinţifice astăzi, aşa au fost dintotdeauna. Este deci evident că anumite descoperiri fundamentale pot ţine de simplul bricolaj.

În propoziţiile religioase, eroarea, desigur, triumfă, dar chiar şi acolo, nu avem de-a face cu imaginarul pur şi cu gratuitatea absolută, aşa cum le concepe aroganţa raţionalistă şi modernă. Religia primitivă nu este abandonată capriciilor, fantomelor şi fantasmelor de care am fi noi înşine eliberaţi. Ea eşuează, pur şi simplu, în reperarea mecanismului victimei ispăşitoare, aşa cum eşuăm noi înşine dintotdeauna. Perpetuarea aceluiaşi eşec, trăsătura comună dintre gândirea noastră şi gândirea primitivă este cea care ne obligă să o considerăm pe aceasta din urmă extrem de diferită de a noastră, în vreme ce în realitate ea este absolut asemănătoare. Condescendenţa faţă de primitiv nu e nimic altceva decât un primitiv perpetuat, adică o necunoaştere indefinit prelungită a victimei ispăşitoare.

Faptul că procesul fondator joacă în viaţa primitivă un rol de primă mărime, în timp ce el s-a estompat aparent în a noastră, schimbă enorm de multe lucruri în viaţa şi în cunoaşterea noastră, dar absolut nimic în ignoranţa fundamentală care continuă să ne guverneze şi să ne protejeze de propria noastră violenţă şi de cunoaşterea acestei violenţe. Primitivul perpetuat este cel care ne face să calificăm drept fantasme tot ceea ce ne-ar putea lămuri dacă am privi puţin mai îndeaproape; primitivul perpetuat este cel care ne interzice să recunoaştem că falsul, chiar pe plan religios, este cu totul altceva decât o eroare grosolană, şi tot el îi împiedică pe oameni să se distrugă reciproc.

Oamenii sunt şi mai tributari victimei ispăşitoare decât am presupus până acum; ei îi datorează impulsul carc-i antrenează în cucerirea realului şi instrumentul tuturor victoriilor lor intelectuale, după ce le-a oferit protecţia indispensabilă pe planul violenţei. Miturile gândirii simbolice amintesc de coconul ţesut de larvă; fără acest adăpost, ea nu s-ar putea dezvolta.

Pentru a explica enorma doză de arbitrar din culturile primitive, trebuie să le presupunem mai apropiate de arbitrajul fondator decât suntem noi înşine, şi această proximitate va fi una cu cea mai măruntă istoricitate a lor. Trebuie să presupunem că acest arbitraj are un caracter supraabundent, că generează din plin diferenţe, într-un proces a cărui imagine vlăguită ne-o propun poate societăţile istorice de fiecare dată când, după o perioadă de agitaţie haotică, ele fac într-un fel stânga-mprejur şi se imobilizează într-o formă hieratică şi înţepenită, puternic secţionată şi compartimentată. Fără să cerem prea mult

de la această analogie, putem admite că toate culturile cu interdependențe complexe, menite să repete limbajul ritului şi al înrudirii, sunt mai puțin îndepărtate – şi nu trebuie să înțelegem aici îndepărtarea într-un sens strict temporal – de o constrângerc ordonatoare decât societățile mai mobile, în care elementul sistematic al ordinii sociale este mai şters. Dacă diferența omniprezentă şi rigidă este mama stabilității, ea e cu siguranță nefavorabilă aventurii intelectuale şi îndeosebi întoarcerii cunoaşterii spre originile culturii. Pentru ca oamenii să facă descoperiri în privința culturii lor, e nevoie ca rigiditățile rituale să facă loc agilității unei gândiri care utilizează aceleaşi mecanisme ca şi religiosul, cu o suplețe ignorată de religios. Trebuie ca ordinea culturală să înceapă să se destrame, trebuie ca excesul de diferențe să se resoarbă, fără ca această resorbție să antreneze o violență de o asemenea intensitate încât să se producă un nou paroxism diferențiator. Din motive care ne scapă, societățile primitive nu îndeplinesc niciodată aceste condiții. Când se amorsează ciclul violenței, el se reînchide atât de repede, se pare, încât nici o consecință majoră nu rezultă pe planul cunoaşterii.

Occidentalul şi modernul, dimpotrivă – observațiile precedente ne-au sugerat-o deja – trebuie să se definească printr-un ciclu critic de o amploare şi de o durată excepționale. Esența modernului ar consta într-o putere de a se instala într-o criză sacrificială mereu agravată, nu, desigur, ca într-o locuire liniştită şi fără griji, dar fără a pierde vreodată controlul care deschide ştiințelor naturii, mai întâi, apoi semnificațiilor culturale şi în fine arbitrajului fondator însuşi posibilități de dezvăluire fără egal.

În raport cu societățile primitive, reducerea extremă a sistemului nostru de înrudire constituie, în sine, un element critic. Occidentul este întotdeauna în criză, şi această criză nu încetează niciodată să se extindă şi să se adânccască. El devine tot mai mult el însuşi pe măsură ce esența sa etnologică se dezagregă. El a avut întotdeauna o vocație antropologică în sens larg, chiar şi în societățile care au precedat-o pe a noastră. Şi această vocație se face tot mai imperioasă pe măsură ce se exacerbează, în noi şi în jurul nostru, elementul hipereritic al modernului.

Criza actuală este cea care comandă toate aspectele cunoaşterii, natura sa polemică, ritmul înaintării sale. Vocația noastră antropologică ne este sugerată de natura generală a societății occidentale, şi această vocație se intensifică pe măsură ce criza se accelerează, asemeni anchetei lui Oedip cu criza tragică ce se agravează. Această criză ne-ar putea dicta toate etapele

cercetării, descoperirile succesive, ordinea în care presupozițiile teoretice se substituie unele altora. O istoricitate radicală guvernează toate prioritățile în toate domeniile cunoaşterii, fie că e vorba sau nu de cercetare în sens formal.

Ca orice cultură, cultura noastră se fărâmițează de la periferie spre centru. Ştiințele sociale în curs de elaborare profită de această fărâmițare într-o manieră rațională, sistematică. Întotdeauna resturile procesului de descompunere devin obiectul cunoaşterii obiective. Astfel, regulile pozitive ale înrudirii şi în general sistemele de semnificare devin, în etnologia structurală, obiectul unei cunoaşteri pozitive.

Ceea ce caracterizează esențialmente etnologia structurală este faptul că ea pune accentul pe regula pozitivă. Dacă interdictul şi regula constituie cele două fețe opuse ale aceluiaşi obiect, este cazul să ne întrebăm care este fața esențială. Levi-Strauss pune explicit această întrebare şi tranşează în favoarea regulii.

Exogamia are o valoare mai puțin negativă decât pozitivă. ea afirmă existența socială a altuia, si. nu interzice căsătoria endogamă decât pentru a introduce şi a prescrie căsătoria cu un alt grup decât familia biologică: desigur, asta nu pentru că un pericol biologic este asociat căsătoriei consangvine, ci pentru că din căsătorie rezultă un beneficiu social (Stnictures elementaires, p. 595).

Putem cita zece, douăzeci de declarații perfect explicite, din care până şi cea mai neînsemnată, în lipsa conținutului însuşi al operei, ar trebui să fie suficientă ca să demonstreze că, departe de a fi marcată de „pasiunea incestului”, opera lui Levi-Strauss este remarcabilă prin felul în care depasionează problema:

Prohibiția nu este concepută ca atare, adică sub aspectul său negativ; ea nu este decât reversul sau contrapartea unei obligații pozitive, singura vie şi prezentă.

Prohibițiile căsătoriei nu sunt prohibiții decât în mod secundar şi derivat. Înainte de a fi un interdict referitor la o categorie de persoane, ele sunt o prescriere care vizează o alta. Cât de clarvăzătoare este, în această privință, teoria indigenă, față de atâtea comentarii contemporane! Nu există nimic în soră, nici în mamă, nici în fiică care să le descalifice ca atare. Incestul este socialmente absurd, înainte de a fi moralmente vinovat.

Incestul este mai puțin o regulă care îți interzice să te căsătoreşti cu tatăl, sora sau fiica, cât o regulă care te obligă să-ți dai mama, sora sau fiica

altcuiva (Structures elementaires, p. 596).

Am tranşat noi înşine această chestiune de prioritate şi am tranşat-o invers decât Levi-Strauss: interdictul este primul. Această prioritate a interdictului ne este dictată de ansamblul soluției propuse. Schimbul pozitiv nu este decât inversul prohibiției, rezultatul unei serii de manevre, de avojdance taboos, destinate să evite, între masculi, ocaziile de rivalitate, îngroziți de proasta reciprocitate endogamică, bărbații se afundă de-a-ndărătelea în buna reciprocitate a schimbului exogamic. Nu trebuie să fim mirați dacă într-un sistem cu funcționare armonioasă, pe măsură ce amenințarea se estompează, pozitivitatea regulii trece în prim plan. În principiul lor, cu toate acestea, regulile matrimoniale seamănă cu acele figuri de balet perfect geometrice şi reglate pe care le execută, în ciuda lor, sub influența unor sentimente negative, absolut străine artei dansului, ca gelozia sau nefericirea în dragoste, personajele comediei clasice.

Levi-Strauss are desigur dreptate să minimalizeze rolul fobiei şi gâdilărilor corespunzătoare, care constituie, şi ele, cel puțin ca fenomene culturale, manifestări de criză. Asta nu înseamnă că interdictul nu este primul. Ca să încheiem dezbaterea în favoarea sa, e de ajuns să constatăm că soluția inversă transformă în problemă insolubilă inserția propriei noastre societăți în panorama etnologică universală.

Dacă facem din regulă elementul esențial, smulgem umanității o societate, a noastră, lipsită de reguli pozitive, efectiv limitată la interdictul exogamic esențial. Structuralismul afirmă bucuros că societatea noastră nu are nimic ieşit din comun, dar punând accentul pe regulă, îi conferă în ultimă instanță o singularitate nemaiîntâlnită şi absolută. A încerca să situezi această societate în punctul cel mai de jos înseamnă întotdeauna şi să o situezi în punctul cel mai înalt, printr-un proces de auto-excludere care ține, în ultimă instanță, de sacru. Pentru a face din noi oameni ca şi ceilalți, trebuie să abandonăm ordinea de prioritate a lui Levi-Strauss şi să ne resemnăm cu singularitatea rclativă a societății noastre.

De ce dă Levi-Strauss prioritate regulii? El descoperă metoda care permite sistematizarea structurilor înrudirii. El poate smulge impresionismului un sector al etnologiei. Totul este implicit subordonat acestei sarcini. Prioritatea sistemului asupra interdictului exprimă alegerea etnologiei de către etnologul însuşi. Putem deci enumera multe motive, dar în definitiv, ele se reduc toate la unul singur, care este istoricitatea cunoaşterii în curs de elaborare. Regula pozitivă ajunge prima la maturitate. Momentul

structuralismului este cel în care sistemele se prăbuşesc aproape pretutindeni. Trebuie ca ştiinţa să îndepărteze ruinele înainte ca interdictul, asemenea stâncii care răsare sub nisip, să apară deschis, înainte ca el să se impună din nou, de astă dată în ceea ce are esenţial.

Dovada că interdictul este primul constă în faptul că ci este şi ultimul, că subzistă până în momentul cel mai critic al crizei, chiar atunci când sistemul a dispărut. Interdictul nu a ieşit încă niciodată din umbră. El rămâne într-o retragere sacrificială care protejează diferenţele esenţiale şi care se prelungeşte în zilele noastre în fanfaronada transgresiunii.

Toate eforturile de a ajunge la esenţa şi la originea culturii pornind de la interdict au eşuat întotdeauna; în măsura în care ele nu eşuau, au rămas sterile, nu au fost înţelese. Aşa se întâmplă, în primul rând, cu Totem şi tabu. În această operă, Freud afirmă explicit prioritatea interdictului asupra regulii exogamice. Departe de a rămâne inimaginabilă, abordarea pe care o va adopta Levi-Strauss este respinsă în mod, formal:

Atribuind restricţiile sexuale exogamice unor intenţii legislative, nu ne explicăm motivele pentru care aceste instituţii au fost create. De aici vine, în ultimă instanţă, fobia incestului, care trebuie considerata ca rădăcina exogamiei.

Interdictul este primul, dar această prioritate, după cum vedem, se percepe întotdeauna în termeni de „fobie”. Pentru a ne întreba asupra originii interdictului în contextul descoperirilor recente, trebuie să ne „întoarcem la Freud”, dar fără să renunţăm la perspectiva structuralistă.

Este, se pare, ceea ce îşi propun să facă Jacques Lacan şi cei care se grupează în jurul lui, atunci când adoptă lozinca „întoarcerii la Freud”. Întreprinderea este esenţială, şi însuşi faptul de a o concepe este important, dar e sortită eşecului, credem noi, înţelegând „întoarcerea la Freud” ca pe o întoarcere la psihanaliză.

Levi-Strauss a arătat că familia elementară trebuia gândită pornind de la sistemul de înrudire. Această răsturnare metodologică rămâne valabilă dacă nu se mai dă prioritate sistemului, ci interdictului. Aşa cum am spus mai sus, familia trebuie gândită în funcţie de interdict, şi nu interdictul în funcţie de familie. Dacă există un structuralism esenţial, acesta este, şi credem, în consecinţă, că nu există o lectură structuralistă a psihanalizei. Este exact ceea ce încercau să demonstreze analizele din ultimele două capitole. Orice confruntare între structuralism şi psihanaliză trebuie să antreneze explozia

şi lichidarea acesteia o dată cu punerea în libertate a unor intuiții freudiene esențiale, mimetismul identificărilor, crima colectivă din Totem şi tabu.

Lacan se întoarce, dimpotrivă, spre marile concepte psihanalitice, şi în special complexul lui Oedip, din care ar vrea să facă, se pare, resortul oricărei structurări, oricărei introduceri în ordinea simbolică. Or, noțiunea freudiană nu permite deloc acest lucru, oricare ar fi sosul cu care ne pregătim să îl gătim. Chiar în vreme ce ne afirmăm fidelitatea extremă față de cel mai neînsemnat cuvânt al lui Freud, ajungem să îndepărtăm tacit toate textele care definesc complexul. Absolut pe nedrept, de

Jaltminteri, pentru că lăsăm să ne scape intuițiile reale, dar câtuşi de puțin „oedipiene", de care sunt pline aceste texte.

Trebuie să ne amintim că în afara acestor texte şi a altora de acelaşi fel nu există nimic, în Freud, care să justifice rolul de dcus ex machina universal atribuit complexului lui Oedip. Dacă nu ne sprijinim nici pe textele maestrului, nici pe o rectificare clară şi coerentă a acestora, nici pe lecturile etnologice de orice fel, ar trebui să explicăm de ce mai ținem să facem din „complexul lui Oedip", chiar într-o formă extrem de rarefiată, mallarmcanizată şi, în ultimă analiză, insesizabilă, „regele şi tatăl" oricărui lucru.

Acest eşec inițial şi fundamental se repercutează bineînțeles aproape pretutindeni. Şi e păcat, pentru că efectele de oglindă care se multiplică în lumea contemporană şi care trec în general neobservate sunt aici reperate şi observate. Din nefericire, le definim ca imaginare şi le asociem unei teorii a narcisismului, adică unei dorințe care şi-ar căuta pretutindeni propriul reflex. Vedem noi înşine în narcisismul freudian, ca şi în narcisismul literar care îi face ecou, în secolele al XlX-lea şi al XX-lea, mitul acreditat de o dorință care nu mai ignoră, de acum înainte, că pentru a pune stăpânire pe obiect trebuie să-şi disimuleze întotdeauna propriile sale înfrângeri, să se pretindă întotdeauna deja posesoare a acestei superbe autonomii pe care în realitate o caută disperată în celălalt. Narcisismul este o inversare a adevărului. Spunem că suntem tentați de acelaşi şi dezamăgiți de complet altul, în vreme ce în realitate complet altul este cel care tentează şi acelaşi cel care dezamăgeşte, sau mai curând ceea ce luăm ca atare într-un caz şi în celălalt, o dată ce mimetismul s-a închis în reciprocitatea violentă şi când el nu se mai poate lega decât de adversarul său; numai ceea ce constituie în calea sa un obstacol îl poate de acum încolo reține.

Trebuie căutată cheia structurărilor în orice transcendență în care se încarnează încă unitatea societății şi nu în ceea ce desface, şterge şi distruge această transcendență, afundându-i din nou pe oameni într-o mimesis a violenței infinite. Criza permanentă a lumii moderne conferă, desigur, unora dintre vederile neo-freudiene un adevăr parțial, indirect, relativ; proiectul, în ansamblul său, nu ia însă mai puțin sistematic lucrurile pe dos. El nu permite nici măcar perceperea structurilor sincronice; o percepere reală şi-ar dezvălui propriul dincolo şi, cu el, pertinența unei tentative ca aceea din Totem şi tabu. Ataşamentul dogmatic la formalism trădează întotdeauna o neputință de a citi complet forma. Fie că rămâncm fideli psihanalizei şi ne situăm dincoace de revoluția levi-straussiană în ordinea înrudirii, fie că renunțăm la psihanaliză ca să ducem această revoluție în inima interdictului însuşi şi regăsim originea ca problemă reală, reîncepând întreprinderea inaugurată de Totem şi tabu.

Ca întotdeauna când înaintează, gândirea este astăzi bolnavă; ea prezintă semne patologice incontestabile, în locurile foarte rare în care ea rămâne vie. Gândirea este prinsă într-un cerc, tocmai cercul pe care-1 descria deja Euripide în opera sa tragică. Gândirea s-ar vrea în afara cercului, în timp ce în realitate ea se afundă în acesta din ce în ce mai mult. Pe măsură ce raza devine mai mică, gândirea circulă tot mai repede într-un cerc tot mai redus, însuşi cercul obsesiei. Dar nu există obsesie care să fie pură şi simplă aşa cum îşi imaginează anti-intelectualismul timorat care se întinde cât vezi cu ochii. Gândirea îi va scăpa nu ieşind din cerc, ci ajungând în centru, dacă poate, fără să înnebunească.

Pentru moment, gândirea afirmă că nu există centru şi ea caută să iasă din cerc pentru a-1 domina din afară. Aceasta este întreprinderea avangardei, care vrea întotdeauna să-şi purifice gândirea pentru a scăpa din cercul mitului, şi ar deveni complet inumană dacă ar putea. Cum este cuprinsă de îndoială, ea caută mereu să întărească „coeficientul de ştiințificitate”; ca să nu vadă că temeliile se clatină, ca se acoperă cu teoreme foarte rebarbative; multiplică siglele incomprehensibile; elimină tot ceea ce mai seamănă cu o ipoteză inteligibilă. Ea izgoneşte necruțător din augustele piețe din fața bisericilor pe ultimul om cinstit descurajat.

Când gândirea va ajunge în centru, ca va percepe vanitatea acestor ultime mituri sacrificiale. Ea va vedea că gândirea mitică, nu diferă în mod esențial de gândirea care critică miturile şi care datează de la originea miturilor. Asta nu înseamnă că această gândire este suspectă în principiul ei, chiar dacă ea

nu ajunge niciodată să se debaraseze complet de amprenta mitică; asta nu înseamnă că refacerea nu este reală. Nu e nevoie să inventăm un nou limbaj. Să nu fim neliniştiţi: „căutarea” este menită să se sfârşească, rătăcirea nu va dura întotdeauna. De la o zi la alta, deja devine mai uşor să gândim sau poate este mai greu să nu gândim: ecranele sacrificiale care mai disimulează adevărul nu încetează să se uzeze şi se uzează din cauza eforturilor noastre antagoniste de a le întări şi a le re-asuma. Căutarea este pe punctul de a se sfârşi, în parte şi pentru că un anume proces cumulativ este în curs, pentru că rezultatele controverselor sunt cu grijă înmagazinate, sistematizate şi raţionalizate, pentru că turnul Babei al cunoaşterii pozitive este pe cale să ajungă la cer, dar mai ales pentru că acelaşi turn Babei este pe care să se prăbuşească, pentru că nimic, de acum înainte, nu mai e în stare să oprească dezvăluirea completă a violenţei, nici chiar violenţa însăşi; privată de oamenii înşişi şi de creşterea gigantică a mijloacelor sale de jocul liber care asigura odinioară eficacitatea mecanismului fondator şi refularea adevărului. Capcana pe care Oedipul occidental şi-a întins-o lui însuşi este pe cale să se reînchidă, bineînţeles, exact în clipa în care căutarea ia sfârşit, fiindcă şi aici capcana şi căutarea sunt unul şi acelaşi lucru.

De acum înainte, violenţa domneşte peste noi în mod deschis, sub forma colosală şi atroce a înarmării tehnologice. Ea este, ne spun „experţii” fără măcar să clipească şi ca şi cum ar fi vorba de lucrul cel mai firesc, cea care ţine întreaga lume într-un respect relativ. Lipsa de măsură a violenţei, multă vreme ridiculizată şi nerecunoscută de descurcăreţii lumii occidentale, a reapărut sub o formă neaşteptată la orizontul modernităţii. Absolutul odinioară divin al răzbunării revine, purtat pe aripile ştiinţei, cifrat şi măsurat în mod exact. Asta este, ni se spune, ceea ce împiedică prima societate planetară să se autodistrugă, societatea care adună deja sau va aduna mâine întreaga umanitate.

S-ar spune tot mai mult că oamenii se aşează ei înşişi sau sunt puşi, fie de violenţă, fie de adevărul însuşi ale cărui făclii devin, în faţa aceleiaşi violenţe şi aceluiaşi adevăr, în faţa opţiunii, pentru prima dată explicită şi chiar perfect ştiinţifică, între distrugerea totală şi renunţarea totală la violenţă.

Poate că nu întâmplarea face să coincidă aceste evenimente remarcabile cu progresul în fine real al ştiinţelor numite umane, cu întoarcerea lentă, dar inexorabilă, a cunoaşterii spre victima ispăşitoare şi originile violente ale oricărei culturi umane.

Structuralismul etnologic surprinde pretutindeni diferențele. La o priviresuperficială, am putea să nu vedem în el decât simpla antiteză a unei etnologii mai vechi, cea a lui Levi-Bruhl, care nu observa diferențe nicăieri. Crczând că descoperă „mentalitatea primitivă” în anumite aspecte ale miturilor şi ale religiosului, Levy-Bruhl postula la aborigenii australieni, de exemplu, o neputință permanentă de a diferența. El şi-i închipuia de-abia capabili să-i deosebească pe. oameni de canguri. Structuralismul spune că, la capitolul cangurilor, australienii au o mulțime de lucruri să-i învețe pe etnologi.

Avem uneori impresia că etnologia secolului al XX-lea este ca teoriile estetice şi ca moda în general. Primitivilor lui Levy-Bruhl, pierduți în ceața vreunei stupefacții mistice, le urmează jucătorii de şah ai structuralismului, bricoleuride sisteme la fel de imperturbabili ca Paul Valery manipulând La Jeune Parque. Oscilăm întotdeauna între nişte extreme care caută să-şi dea iluzia schimbării prin excese tot mai puțin rentabile, dar care, în realitate, nu aduc niciodată mari schimbări.

Este adevărat că gândirea primitivă are doi poli, diferența şi non-diferența. Şi într-un caz, şi în celălalt, nu aderăm decât la unul din ei şi respingem sistematic ceea ce gravitează în jurul celuilalt. In etnologie, alternanța nu e totuşi doar repetitivă.

Nu-i putem pune pe acelaşi plan pe Levy-Bruhl şi structuralismul, fiindcă structurile diferențiate au o autonomie concretă, o realitate textuală pe care sacrul nu o are sau pe care o are numai în aparență. Analiza structurală nu poate citi totul, dar citeşte foarte bine ceea ce citeşte; ea are o valoare ştiințifică independentă la care opera lui Levy-Bruhl nu poate desigur avea pretenție.

De ce stau lucrurile astfel? Pentru că sacrul este mai întâi distrugerea violentă a diferențelor, şi această non-diferență nu poate apărea în structură ca atare. Ea nu poate apărea, am văzut în capitolul II, decât sub aparențele unei noi diferențe, echivoce poate, dublă, multiplă, fantastică, monstruoasă, dar semnificativă totuşi. În Mitologice, monştrii apar alături de tapiri şi de pecari, ca şi cum ar fi vorba de specii asemănătoare. Şi într-unanume sens, nici nu e vorba de altceva. Tot ceea ce trădează jocul violenței, în mituri, în măsura în care acest joc distruge şi produce semnificațiile, nu se poate citi direct. Tot ceea ce face din mit povestirea propriei sale geneze nu constituie decât o țesătură de aluzii enigmatice. Structuralismul nu poate descifra această enigmă, pentru că nu se interesează decât de sistemele diferențiale.

Atâta timp cât sensul „este sănătos”, sacrul e absent; el se află în afara structurii. Etnologia structurală nu îl întâlneşte în drumul său. Structuralismul face să dispară sacrul. Nu trebuie să-i reproşăm această dispariţie. Ea constituie un progres real fiindcă, pentru prima dată, este completă şi sistematică. Chiar dacă e însoţită de o opţiune ideologică preconcepută, ea nu rezultă nicidecum din aceasta. Structuralismul constituie un moment negativ dar indispensabil în descoperirea sacrului. El va permite evadarea din amestecul inextricabil de odinioară. Datorită lui, devine posibil să se articuleze finitudinea sensului, a structurii, pe infinitul sacrului, rezervor inepuizabil în care recad şi de unde ies din nou toate diferenţele.

Ştim acum că sacrul domneşte singur pretutindeni unde ordinea culturală nu a funcţionat niciodată, nu a început să funcţioneze sau a încetat să funcţioneze. El domneşte şi asupra structurii, o creează, o ordonează, o supraveghează, o perpetuează, sau dimpotrivă, o brutalizează, o descompune, o metamorfozează şi o distruge după cum are chef, dar nu este prezent în structură în sensul în care trece drept prezent pretutindeni în altă parte.

Structuralismul face toate acestea clare, dar nu o poate spune, pentru că rămâne el însuşi închis în structură, prizonier al sincronicului, incapabil să descopere schimbarea ca violenţă şi teroare a violenţei. Există aici o limită pe care structuralismul nu o depăşeşte. Această limită îl face să găsească absolut naturală dispariţia sacrului. El nu poate răspunde celor care întreabă „unde a dispărut sacrul?”, după cum nu poate răspunde nici celor care îi reproşează că abuzează de opoziţiile duale. Ar trebui răspuns că nu există niciodată mai mult de doi antagonişti sau de două partide antagoniste, într-un conflict. De îndată ce apare un al treilea, ceilalţi doi se pun de acord împotriva lui sau se pun de acord cu unul din ceilalţi doi.

Structuralismului i se reproşează „monotonia”, ca şi cum sistemele culturale ar exista pentru distracţia esteţilor, ca şi cum ar fi vorba de un fel de chitare, poate, al căror registru nu se poate limita la cele două corzi pe care le ciupeşte întotdeauna structuralistul. Structuralismul este bănuit că ar cânta prost la chitara culturală. El nu poate răspunde, fiindcă nu îşi poate explica diferenţa dintre sistemele culturale şi chitare.

Ca să depăşim limitele structuralismului, trebuie să cântărim semnificaţiile suspecte, cele care semnifică în acelaşi timp prea mult şi prea puţin, gemenii, de exemplu, bolile, orice formă de contagiune şi decontaminare,

inversările inexplicabile ale sensului, creşterile şi descreşterile, excrescențele şi deformările, monstruosul, fantasticul sub toate formele sale. Fără să uităm, bineînțeles, excepțiile, mai ales când ele se produc în raport cu unanimitatea explicită a unei comunități.

Din primele pagini ale lucrării Crud şi gătit, vedem cum se multiplică semnele genezei mitice: incestul, răzbunarea, trădarea, fie din partea unui frate, fie din partea unui cumnat, metamorfozele şi distrugerile colective, prealabile unor acte de fondare şi de creare, totul atribuit unor eroi culturali ofensați.

Într-un mit bororo (M 3), soarele porunceşte unui sat întreg să treacă un râu pe o punte prea fragilă. Toți mor, cu excepția eroului cultural „care mersese mai încet pentru că avea picioarele diforme". Unic supraviețuitor, eroul reînvie victimele într-o formă diferențiată: „Cei care au fost luați de vârtejuri aveau părul ondulat sau creț; cei care s-au înecat în apă liniştită aveau părul fin şi neted."* El îi face să revină în grupuri separate şi pe o bază selectivă. Într-un mit tenetehara (M 15), eroul cultural, furios să-şi vadă finul expulzat dintr-un sat ai cărui locuitori sunt rude cu el, îi porunceşte acestuia: „să culeagă pene şi să le îngrămădească în jurul satului. Când se adunară destule, le dădu foc. Încercuiți de flăcări, locuitorii alergau încolo şi încoace, fără a putea scăpa. Încet-încet, strigătul lor devenea un guiţat, pentru că se prefăcură toți în pecari şi porci sălbatici, iar cei care reuşiră să fugă în pădure au fost strămoşii porcilor sălbatici de astăzi. Pe finul său, Marana ywa, Tupan îl făcu Stăpânul porcilor."* într-o variantă interesantă, eroul cultural „suflă în interior nori de fum de tutun. Locuitorii sunt amețiți, şi când demiurgul le strigă: „Mâncați-vă hrana!„, ei cred că acesta le porunceşte să copuleze: „De aceea începură să facă dragoste, scoțând icniturile obişnuite.„ Se transformă toți în porci sălbatici."*

Remarcăm aici sensul „mistic" al tutunului şi al drogului în general, în practica şamanică sau cu alte prilejuri. Efectul tutunului sporeşte vertijul crizei sacrificiale; reciprocității violente a „alergatului de colo până colo" din primul mit i se adaugă promiscuitatea sexuală din al doilea, rod al unei pierderi explicite a semnificațiilor.

Dacă Levi-Strauss nu vede aici criza sacrificială, el vede foarte bine că este vorba de a genera, dacă nu de a regenera semnificațiile. „Este clar că miturile pe care le-am comparat oferă tot atâtea soluții originale pentru a rezolva problema trecerii de la cantitatea continuă la cantitatea discretă" (p. 80, ed. cit.). Este deci vorba de maşini de semnificat pentru că, „în orice domeniu, un sistem de semnificații se poate construi numai pornind de la cantitatea discretă" (p. 79, ed. cit.).

Dar Levi-Strauss concepe întotdeauna producerea sensului ca pe o problemă pur logică, o mediere simbolică. Jocul violenței rămâne disimulat. Trebuie să regăsim jocul nu numai pentru a evoca latura „afectivă”

* Clandc Levi-Strauss, Mitologicei. Crud şi gâitit, traducere de loan Ptnzaru. Editura Babei, Bucureşti, 1995, p. 77. (iV.f.)

* Claude Levi-Strauss, op. cit, pp. 117-118. (N.t.) * Idcw, p. l IX. (N.t.) a mitului, teroarea şi misterul său, ci pentru că el joacă rolul principal în toate privințele, chiar şi în materie de logică şi de semnificații. La el se raportează toate temele; numai el le poate conferi o coerență absolută, integrându-le într-o lectură cu adevărat tri-dimensională de astă dată, pentru că, fără să piardă niciodată structura, ea regăseşte geneza şi e singura care poate conferi mitului o funcție fundamentală.

Metoda de analiză elaborată în primele noastre capitole, pornind de la tragedia greacă, nu a servit până acum, cel puțin în exemplele dezvoltate, decât să descifreze miturile a căror primă descifrare o constituie deja aceste tragedii. Ca să încheiem capitolul de față, vom încerca să arătăm că această metodă îşi conservă întreaga eficacitate în afara tragediei şi a mitologiei greceşti.

Dat fiind că ultimele două capitole au fost consacrate, cel puțin parțial, interdictelor incestului şi regulilor matrimoniale asociate acum, şi ele, prin ipoteză, cu violența fondatoare, ar fi interesant de găsit un mit care să confirme această geneză şi o dată cu ea ansamblul ipotezei. Mitul pe care îl vom analiza în cele ce urmează, împrumutat de la indienii tsimshian, care locuiesc pe coasta canadiană a Pacificului, ne va permite, poate, să atingem acest dublu obiectiv.1

Un tânăr prinț se îndrăgosteşte de fiica fratelui mamei sale, adică de verişoara sa încrucişată. Dintr-o cruzime vanitoasă, aceasta îi cere să-i dovedească pasiunea sa desfigurându-se. Tânărul îşi taie succesiv obrazul stâng şi obrazul drept. Prințesa îl respinge, bătându-şi joc de urâțenia sa. Disperat, prințul fuge, gândindu-se doar la moarte. El ajunge în fine în ținuturile Căpeteniei Pestilentă, stăpânul diformităților. In jurul Căpeteniei se înghesuie o mulțime de curteni, cu toții infirmi şi mutilați; trebuie evitat contactul cu ei, pentru că îi fac asemenea lor pe cei care le răspund la chemări. Prințul se fereşte să le răspundă. Căpetenia Pestilentă acceptă atunci să-1 facă mai frumos decât era. Clientul este pus la fiert într-o cratiță magică de unde nu mai ies decât nişte oseminte albite şi curățate peste

Franz Boas, Tshimshian Mythology (Report of the Burcau of American Ethnology, XXXI, 185, Nr. 25). Vezi şi Stith Thompson ed., Talcs of the North American/nd/; in. s (Bloomington, Indiana, 1968), pp. 178-186. Acest mit este rezumat în Claude Le'vi-Strauss, La Gestcd'Asdiwul, Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, VI-e section, 1958-1959, şi Les Tcmps modemes, 1081 -1123.

Care fata căpeteniei sare de mai multe ori. Prințul reînvie, strălucind de frumusețe.

Este acum rândul prințesei să se îndrăgostească de vărul ei. Şi e rândul prințului să-i ceară verişoarei sale ceea ce aceasta i-a cerut la început. Prințesa îşi taie cele două părți ale obrazului şi prințul o respinge disprețuitor. Doritoare, la rândul său, să-şi recapete frumusețea, tânăra merge la Căpetenia Pestilentă, dar curtenii o cheamă şi ea răspunde la invitațiile lor. Estropiații sunt atunci liberi să o facă pe nefericita prințesă asemenea lor, şi chiar mai rău; îi sfărâmă oasele, îi sfâşie membrele, o aruncă afară, lăsând-o să moară acolo.

Cititorul va fi recunoscut în treacăt multe teme pe care analizele precedente trebuie să i le fi făcut familiare. Toate personajele mitului desfigurează alte person'aje sau se desfigurează pe ele însele, şi toate acestea, la urma urmei, înseamnă acelaşi lucru. Nu putem exercita violența fără să o suportăm, iată legea reciprocității. În mit, toți devin asemănători unii cu alții. Pericolul care-i amenință pe vizitatorii Căpeteniei Pestilentă în mâinile poporului său de estropiați repetă raportul dintre cei doi veri. Molima şi mutilarea nu desemnează decât una şi aceeaşi realitate: criza sacrificială.

În relația dintre prinț şi prințesă, femeia este mai întâi triumfătoare, iar bărbatul este cel învins; ea încarnează frumusețea şi bărbatul – urâțenia, ea este cea care nu doreşte şi bărbatul este cel care doreşte. Raporturile sunt apoi inversate. Există aici nişte diferențe care dispar, o perpetuă simetrie care însă nu poate fi niciodată reperată pornind de la momente sincronice; nu o putem percepe decât adiționând momentele succesive. În asta constă non-diferența crizei sacrificiale, adevărul pentru totdeauna inaccesibil celor doi parteneri care trăiesc raportul sub forma diferenței oscilante. Simetria celor două părți ale feței, crestate de fiecare dată una după alta, subliniază şi repetă simetria raportului total. De o parte şi de alta, concluzia fiind exceptată, regăsim exact aceleaşi date, dar niciodată în acelaşi moment.

Între cei doi veri şi poporul Căpeteniei Pestilentă există acelaşi raport ca între protagoniştii din Ocdip rege şi tebanii bolnavi de ciumă. Nu putem scăpa de contaminare decât evitând să răspundem apelului fraților duşmani. La nivelul curtenilor, deci al colectivității, mitul vorbeşte obiectiv; el face ceea ce am făcut noi înşine în primele capitole; el „scurtcircuitează" diferența oscilantă şi are dreptul să o facă, de vreme ce ea se reduce la identitate; mutilarea reciprocă apare direct ca o pierdere de diferențe, ca o devenire asemănătoare în mâinile oamenilor pe care violența i-a făcut deja pe toți asemănători unii cu alții. Cum să ne îndoim, aici, că e vorba de criza sacrificială, de vreme ce această devenire asemănătoare este în acelaşi timp o devenire monstruoasă. Dacă estropiații sunt dubluri unii pentru alții, ei sunt de asemenea nişte monştri, aşa cum se întâmplă în orice criză sacrificială.

Mutilarea simbolizează într-un mod extraordinar lucrarea crizei; într-adevăr, este limpede că ea trebuie interpretată totodată ca o creare a diformului, a oribilului şi ca eliminare a tot ceea ce distinge, a tot ceea ce depăşeşte, a tot ceea ce iese în relief. Procesul în chestiune uniformizează ființele, aboleşte ceea ce le diferențiază, dar fără să ajungă la armonie. În ideea de mutilare care deformează şi urâțeşte, opera violenței reciproce este atât de puternic exprimată şi condensată încât ea redevine insolită, indescifrabilă, mitică.

Levi-Strauss, care citează acest mit în La Gested'Asdiwal, îl califică drept „mic roman oribil". Să spunem mai degrabă roman extraordinar despre oroarea raporturilor dintre oameni în violența reciprocă. Trebuie să reținem cuvântul roman. Deşi străin lumii occidentale, mitul pune în mişcare, în raportul dintre cei doi veri, un resort care este, bineînțeles, acela al antagonismului tragic sau al neînțelegerii comice din teatrul clasic, dar care seamănă foarte tare, în acelaşi timp, cu dragostea-gelozie din romanul modern, cu Stendhal, Proust şi Dostoievski. Am putea releva la infinit lecțiile care se ascund în spatele ciudățeniei aparente a temelor sale.

Prințul şi prințesa pretind şi obțin şi unul şi celălalt aceeaşi pierdere violentă de diferență pe care curtenii o impun celor care sunt atât de nebuni încât să li se alăture. Toate diferențele se şterg şi dispar în mit, dar într-o altă formă, ele subzistă toate. Într-adevăr, mitul nu ne spune niciodată că nu există nici o diferență între curteni şi cei doi veri, şi nici, mai ales, între cei doi veri. Nu numai că mitul nu spune nimic de acest gen, dar în concluzia sa

el rupe definitiv simetria dintre prinț şi prințesă, afirmă sus şi tare prioritatea diferenței.

Nu există nimic, în raporturile dintre prinț şi prințesă, care să justifice această pierdere de simetrie, în afară de faptul că, desigur, exact ca în cazul lui Oedip, „prințesa a început”. Această identificare a originii, în ordinea violenței impure, nu este niciodată cu adevărat satisfăcătoare. Suntem deci confruntați, încă o dată, cu contradicția dintre Oedip rege şi Bachantele. Analiza raporturilor dezvăluie o erodare constantă a tuturor diferențelor, acțiunea mitică tinde spre simetria perfectă a raporturilor nediferențiate. Dar în fond mitul ne povesteşte o cu totul altă istorie, exact inversă. Disimetria mesajului se opune, şi în acest caz, unei simetrii, literalmente abundentă, pe toate planurile. Totul ne sugerează că această contradicție trebuie să fie raportată la evenimentul disimulat în spatele concluziei mitului, la uciderea prințesei care joacă, în mod evident, rolul victimei ispăşitoare. Şi aici unanimitatea minus unu a violenței colective fondează diferențele mitice, apărute ele însele dintr-o nediferențiere violentă care rămâne pretutindeni vizibilă în mit.

Violența suferită de prințesă în mâinile curtenilor este asemănătoare cu toate cele precedente, şi totuşi e radical alta, pentru că este decisivă, terminală; ea stabilizează definitiv, între cei doi protagonişti, o diferență care ar fi trebuit să continue să oscileze. Toți curtenii, adică toată comunitatea în criză se aruncă asupra prințesei şi o sfâşie cu propriile mâini; sunt reunite toate trăsăturile sparagmos-udionisiac; regăsim aici linşajul fondator, fiindcă e unanim.

Întoarcerea la armonia diferențiată este fondată pe o expulzare arbitrară a victimei ispăşitoare. Deşi ea vine înainte în secvența mitică, pentru că e parțial anexată la jocul reciprocității, metamorfoza prințului ține, la rândul său, de violența fondatoare, este cealaltă față a ei: întoarcerea la benefic după paroxismul maleficului. Iată de ce această metamorfoză este şi ea bogată în elemente care desemnează şi deghizează mecanismul victimei ispăşitoare. Ciudata tehnică a metamorfozei fericite seamănă cu un vis de inițiere şamanică. În folclorul american nu lipsesc exemplele de morți care învie pentru că se sare sau se merge peste cadavrul sau osemintele lor. Trebuie poate să apropiem această tehnică de o practică obligatorie în anumite rituri sacrificiale şi care constă, am văzut mai sus, în a călca în picioare fie victima însăşi, fie mormântul în care tocmai a fost îngropată.1 Trebuie notat, pe de altă parte, că metamorfoza se efectuează pornind de la

oseminte albite şi curățate, adică dincolo de orice descompunere malefică.2 Metamorfoza prințului este o trecere prin moarte; ea c rezultatul fericit al unei violențe supreme, cea a unanimității regăsite; recucerirea frumuseții e una cu restaurarea ordinii culturale. Căpetenia Pestilentă încarnează toate aspectele succesive ale violenței. Stăpân al diformităților şi al metamorfozelor, arbitru suveran al jocului suprem, el este echivalentul lui Dionysos din Bachantele.

Toate diferențele semnificative ale mitului, între protagonişti şi curteni, mai întâi, diferența de sex între protagoniştii înşişi, determinarea ' Cf. Stith Thompson, op. cit., nota 261/3. Cf. p. 145. 2 Cf. pp. 326-327.

Care face din ei veri încrucişați, totul se înrădăcinează în violența fondatoare. Acțiunea mitică, procesul de nediferențierc violentă, violează în mod necesar norma instaurată de mit, diferența care nu mai este doar semnificativă, ci şi normativă, care prescrie căsătoria între verii încrucişați de sex diferit. Combinație instabilă de nediferențiere şi de diferență, mitul se prezintă neapărat ca infracțiune de la regula pe care o instaurează, instaurare a regulii pe care o încală. Astfel îl prezenta lui Franz Boas informatorul său. De la nenorocirea întâmplată prințesei, afirma el, fetele sunt căsătorite cu verii lor fără să se țină cont de preferințele personale.

Nimic nu e mai interesant, pe de altă parte, decât să confruntăm mitul nostru cu ritualul căsătoriilor dintre veri încrucişați, în familiile princiare ale populației tsimshian:

Când prințul şi prințesa au fost uniți, tribul unchiului tânărului se pune în mişcare; atunci, tribul unchiului tinerei se pune şi el în mişcare şi are loc o luptă între ele. Cele două tabere se bat cu pietre, şi multe capete sunt atinse de o parte şi de alta. Cicatricile rănilor. /sunt/ca nişte dovezi ale contractului.1

Prezența crizei sacrificiale în spatele mitului nu era până acum, pentru noi, decât o ipoteză: semnificat real, pe care este indispensabil să-1 postulăm în spatele semnificantului mutilării. Mitul matrimonial confirmă această ipoteză, făcâad loc violenței în chestiune, violență rituală desigur, dar perfect reală şi în mod evident legată de tema mutilării în mit: Cele două tabere se bat cu pietre şi multe capete sunt atinse de o parte şi de alta. Ne putem lesne imagina un Cervantes sau un Moliere al secolului al XX-lea care l-ar instala în mijlocul acestui potop de pietre tsimshian pe un dogmatic contemporan al purului „semnificant”, pentru a-i demonstra că anumite metafore sunt mai frapante decât altele. Indienii nu aveau nici o îndoială:

Cicatricile rănilor sunt ca nişte dovezi ale contractului, ale unirii pe care ne pregătim să o consacram. Caracterul sacrificial al acestei violențe este net confirmat de un fapt suplimentar comunicat lui Franz Boas de un al doilea informator indigen. La populația niqa, ale cărei obiceiuri matrimoniale sunt asemănătoare cu cele ale populației tsimshian, bătălia dintre cele două grupuri poate atinge o asemenea intensitate îneât unul dintre sclavii care luptă în serviciul logodnicului poate fi uneori ucis. Nu există aici detaliu care să nu dezvăluie sacrificiul, desigur, nu în forma sa'clasică, ci într-o modalitate implicită

Boas, op. cit.; textul francez este cel al lui Levi-Strauss din La Ge. ited'Asdiwul.

Care c şi mai revelatoare. Ştim dinainte cărei tabere îi va aparține victima. Ştim dinainte că va fi vorba de un sclav, şi nu de un om liber, adică de un membru „cu drepturi depline” al comunității: moartea nu va trebui răzbunată; ea nu riscă să dezlănțuie o „adevărată” criză. Deşi prevăzută, această moarte păstrează ceva aleatoriu, care aminteşte declanşarea, întotdeauna imprevizibilă, a mecanismului victimei ispăşitoare. Nu există întotdeauna moarte de om. Dacă există moarte de om, ea e interpretată ca un semn favorabil: soții nu se vor despărți niciodată.

În diversele mutilări ale mitului şi ritualului tsimshian, o lectură psihanalitică va vedea întotdeauna numai „castrarea”. O vedem şi noi, dar o interpretăm într-o manieră radicală, asociind-o pierderii oricărei diferențe. Tema nediferențierii violente include castrarea, în timp ce castrarea nu poate include tot ceea ce acoperă tema nediferențierii violente.

Violența rituală înțelege să reproducă o violență originară. Această violență originară nu are nimic mitic, dar imitația sa rituală comportă în mod necesar elemente mitice. Violența originară nu a opus desigur două grupuri atât de net diferențiate cum sunt grupurile celor doi unchi. Putem considera în principiu că violența'precedă fie divizarea unui grup originar în două jumătăți exogame, fie asocierea a două grupuri străine unul de celălalt, în scopul unor schimburi matrimoniale. Violența originară s-a desfăşurat în interiorul unu grup unic căruia mecanismul vfetimei ispăşitoare i-a impus regula, constrângându-1 fie să se divizeze, fie să se asocieze altor grupuri. Violența rituală se desfăşoară între grupuri deja constituite.

Violența rituală este întotdeauna mai puțin intestină decât violența originară. Devenind mitico-rituală, violența se deplasează spre exterior, şi această deplasare are în sine un caracter sacrificial: ea disimulează locul

violenței originare, protejândde această violență şi de cunoaşterea acestei violențe grupul elementar în sânul căruia pacea trebuie să domnească în mod absolut. Violențele rituale care însoțesc schimbul de femei joacă un rol sacrificial pentru ambele grupuri. Între cele două grupuri, în fond, există înțelegerea lipsei de înțelegere, pentru ca să existe ceva mai multă înțelegere în sânul fiecărui grup. Acesta e deja principiul oricărui război „străin": tendințele agresive potențial fatale coeziunii grupului se orientează, aşa cum am văzut, din interior spre exterior. Invers, ne putem gândi că multe războaie prezentate ca străine în povestirile mitice disimulează o violență mai intestină. Există numeroase texte care prezintă lupta dintre două oraşe sau două națiuni, în principiu independente una de alta, Teba şi Argos, Roma şi Alba, Elada şi Troia, amestecând în luptele lor prea multe elemente caracteristice ale crizei sacrificiale şi ale rezolvării sale violente ca să nu sugereze o elaborare mitică de tipul care ne interesează, mascată parțial în spatele temei „străinului".

X

Zeii, morții, sacrul, substituția sacrificială

Toți zeii, toți eroii, toate creaturile mitice întâlnite până aici, de la regele sacru african la Căpetenia Pestilentă din mitul tsimshian, încarnează jocul violenței în ansamblul său, aşa cum îl determină unanimitatea fondatoare.

Ne-am întors mai întâi spre Oedip. Într-o primă etapă, cea din Oedip rege, eroul încarnează o violență aproape exclusiv malefică. De-abia în Oedip la Colona doar, rolul eroului apare într-o lumină activ benefica. Violența unanimă are un caracter fondator. Presupusul vinovat de „paricid şi incest" este considerat responsabil de această fondare. Înțelegem de ce el devine obiectul venerației publice.

Cele două tragedii de Sofocle permit izolarea momentelor opuse şi succesive ale procesului de sacralizare. Am regăsit aceste două momente în Bachantele şi ele sunt cele care determină personalitatea dublă a lui Dionysos, în acelaşi timp malefică şi benefică. În divinitate, aceste două momente sunt telescopate şi juxtapuse astfel îneât nu am fi putut repera dimensiunea lor istorică şi originea lor dacă nu am fi început cercetarea noastră prin examinarea tragediilor oedipiene ale lui Sofocle şi prin mitul lui Oedip, a cărui elaborare religioasă este mai transparentă, în acelaşi timp pentru că e mai puțin desăvârşită şi pentru că e mai direct centrată pe mecanismul victimei ispăşitoare.

În mitul din Bachantele, Dionysos nu joacă rolul victimei ispăşitoare, ci pe acela al sacrificatorului. Nu trebuie să ne lăsăm derutați de această diferență, în aparență formidabilă, în realitate nulă pe plan religios: ființa mitică sau divină în care jocul violenței pare să se încarneze nu e limitată, am văzut deja, la rolul de victimă ispăşitoare. Metamorfoza maleficului în benefic constituie partea esențială şi cea mai bună a misiunii sale şi îl face propriu-zis adorabil, dar şi metamorfoza inversă, am văzut, ține tot de el. Nimic din ceea ce are legătură cu violența nu îi este străin; el poate deci interveni în orice punct al jocului suveran; îşi poate asuma orice rol sau toate rolurile succesiv şi chiar simultan. În anumite episoade ale istoriei sale, Dionysos nu mai e sacrificatorul, ci victima diasparagmos-ului. El poate fi sfâşiat de viu de mulțimea dezlănțuită, cea a Titanilor, de exemplu, care se unesc ca să-1 condamne la moarte. Acest episod ne arată o creatură mitică, Zagreus sau Dionysos, sacrificată de grupul unanim al egalilor săi. El nu diferă prin nimic, aşadar, de toate miturile de origine evocate mai sus.

Am văzut că regele populației swazi îşi asumă în acelaşi timp rolul de victimă şi cel de sacrificator în cursul riturilor Incwala. Există un zeu aztec, Xipe-Totec, al cărui cult face în mod deosebit manifestă această aptitudine a încarnării sacre de a ocupa toate pozițiile în cadrul sistemului. Uneori zeul este ucis şi jupuit sub forma victimei care îi este substituită, alteori, dimpotrivă, acelaşi zeu se încarnează în sacrificator; el este cel care jupoaie victimele ca să se îmbrace cu pielea lor, ca să se transforme în ele, într-un fel, şi acest lucru ne arată limpede că gândirea religioasă îi concepe pe toți participanții la jocul violenței, pe cei activi ca şi pe cei pasivi, ca dubluri unii pentru alții. Xipe-Totec înseamnă „domnul nostru jupuit”. Acest nume sugerează că rolul fundamental rămâne cel al victimei ispăşitoare, conform observațiilor pe care le-am făcut noi înşine.

Ipoteza violenței când reciproce, când unanime şi fondatoare, este prima care dă cu adevărat seama de caracterul dublu al oricărei divinități primitive, de fuziunea dintre malefic şi benefic ce caracterizează toate entitățile mitologice din toate societățile umane. Dionysos este în acelaşi timp „cel mai cumplit” şi „cel mai blând” dintre toți zeii. Tot astfel, există un Zeus care fulgeră şi un Zeus „dulce ca mierea”. Nu există divinitate antică care să nu aibă o față dublă; dacă Janus-ul roman prezintă credincioşilor săi un chip rând pe rând paşnic şi războinic este pentru că şi el semnifică jocul violenței; dacă sfârşeşte prin a simboliza războiul străin, este pentru că acesta nu e decât un aspect particular al violenței sacrificiale.

A repera jocul complet al violenței, în societățile primitive, înseamnă a ajunge la geneza şi la structura tuturor ființelor mitice şi supranaturale. Am văzut că victima ispăşitoare este condamnată la moarte sub forma dublului monstruos. Trebuie deci să raportăm caracterul spectaculos sau.

Discret monstruos al oricărei creaturi sacre la dublul monstruos. Fuziunea dintre malefic şi benefic constituie, bineînțeles, monstruozitatea primă şi esențială, absorbția de către ființa supraumană a diferenței dintre violența „bună" şi cea „rea", diferența fundamentală căreia toate celelalte îi par subordonate.

Nu există o diferență esențială între monstruozitatea lui Oedip şi cea a lui Dionysos. Dionysos este în acelaşi timp zeu, om, taur. Oedip este în acelaşi timp fiu, soț, tată, frate al aceloraşi ființe umane. Ambii monştri şi-au incorporat diferențe care, în mod normal, se specifică în creaturi distincte, în entități separate. Gândirea religioasă aşează toate diferențele pe acelaşi plan; ea asimilează diferențele familiale şi culturale diferențelor naturale.

Trebuie deci să renunțăm, pe planul mitologiei, la orice distincție netă între monstruozitatea fizică şi monstruozitatea morală. Folosim noi înşine acelaşi termen în ambele cazuri. Gândirea religioasă, am văzut, nu distinge gemenii biologiei de gemenii violenței, generați de dezagregarea ordinii culturale.

Toate episoadele mitului lui Oedip sunt de fapt dublete unele pentru celelalte. O dată recunoscut acest lucru, ne dăm seama că toate personajele mitului sunt nişte monştri şi că sunt toate mult mai asemănătoare unele cu altele decât ne-ar lăsa să bănuim aspectul lor exterior. Toate personajele sunt dubluri, toate sunt deci şi monştri. Oedip, am văzut, este un monstru. Tiresias este un monstru: hermafrodit, el poartă în sine diferența sexelor. Sfinxul este un monstru, un veritabil conglomerat de diferențe, cu capul său de femeie, corpul de leu, coada de şarpe şi aripile de vultur. Există aparent o mare diferență între această creatură fantastică şi personajele umane ale mitului, dar e suficient să privim lucrurile mai îndeaproape ca să constatăm că nu e aşa. Sfinxul ocupă aceeaşi poziție, față de Oedip, ca toate celelalte personaje; îi barează trecerea; el este obstacolul fascinant şi modelul secret, purtătorul lui logos phobous, oracolul nenorocirii. Ca Laios şi necunoscutul din Corint înaintea sa, ca Tiresias şi Creon după el, sfinxul intră în concurență cu Oedip, dacă nu cumva Oedip e cel care intră în concurență cu el; sfinxul întinde eroului o cursă de natură oraculară. Episodul este deci un dublet al tuturor celorlalte. Sfinxul încarnează violența malefică, aşa cum va face Oedip mai târziu: sfinxul este trimis de Hera ca să pedepsească Teba,

aşa cum ciuma este trimisă de Apollo. Sfinxul devorează tot mai multe victime până când expulzarea sa, de către Oedip, eliberează oraşul. Trebuie remarcat că Oedip apare aici ca ucigaş al monstrului, cu alte cuvinte, ca j sacrificator, înainte de a apărea, monstru el însuşi, în rolul victimei ispăşitoare. Asta înseamnă că Oedip este ca toate celelalte încarnări ale violenței sacre: el poate juca şi joacă toate rolurile succesiv.

Regele sacru este şi el un monstru; el e în acelaşi timp zeu, om şi fiară. Chiar dacă se degradează în simplă retorică, denumirile care desemnează în el leul sau leopardul se înrădăcinează, ca toate celelalte semnificații religioase, în experiența dublului monstruos şi a unanimității fondatoare. Monstruozitatea moraiă şi monstruozitatea fizică sunt şi aici confundate şi amestecate. Asemeni lui Oedip, regele este în acelaşi timp străinul şi fiul legitim, omul din interiorul cel mai intim şi din exteriorul cel mai excentric, modelul totodată al unei blândeți fără egal şi al sălbăticiei extreme. Criminal şi incestuos, el este deasupra şi dincolo de toate regulile pe care le instaurează şi le face să fie respectate. El este în acelaşi timp cel mai înțelept şi cel mai nebun, cel mai orb şi cel mai lucid dintre oameni. Anumite cântări rituale exprimă bine această acaparare a diferențelor care face din rege monstrul sacru în toate sensurile posibile ale expresiei:

Şeful nu are nimic al său (nici o preferința) Sedii nu are nimic rău sau bun. Oaspetele (străinul) este al său, săteanul este al său, înțeleptul este al său, nebunul este al său.1

Nu trebuie să ne mire, aşadar, că Olimpurile sunt populate cu creaturi care au la activ un mare număr de violuri, asasinate, paricide şi incesturi, fără să mai punem la socoteală actele de demență şi de bestialitate. Nu trebuie să ne mire dacă aceste creaturi par constituite din piese şi bucăți împrumutate din diversele ordine de realitate, umană, animală, materială, cosmică. Nimic nu e mai van, desigur, decât să căutăm între monştri diferențe stabile şi mai ales să tragem de aici concluzii care se vor semnificative pe planul psihologiei individuale sau al unui pretins „inconştient colectiv”. Dintre toate scolasticile care s-au dezvoltat de-a lungul istoriei occidentale, niciuna nu este, fără îndoială, mai caraghioasă. Exploatarea pseudo-rațională a monstruosului, clasarea sa în

T. Theeuws, „Naâtre et mourir dans le rituel Luba”, Zui're, XIV, Bruxelles, 1960, p. 172. Citat de L. Makarius, „Du roi magique au roi divin”', op. cit., p. 686.

„arhetipuri” etc. nu face decât să prelungească iară umor jocul mobil şi subtil al Metamorfozelor lui Ovidiu şi, dincolo de asta, elaborarea mitologică însăşi. A trata monstrul cu emfază înseamnă acelaşi lucru, în definitiv, cu a te teme sau a te amuza de el; înseamnă să te laşi păcălit de el, să nu recunoşti fratele care se ascunde întotdeauna în spatele monstrului.

Diferențele dintre diversele tipuri de creaturi mitologice nu devin interesante decât dacă le raportăm la originea lor comună, la violența fondatoare, pentru a recunoaşte o diferență fie în interpretarea datelor oferite de violență, fie în datele înseşi, dar această a doua posibilitate este foarte greu de explorat.

Putem admite că anumite diferențe religioase provin direct din modalitățile violenței care le întemeiază. Este destul de evident în cazul incestului ritual al monarhiilor africane sau al unor practici sacrificiale, ca sparagmos-udionisiac. Putem da. şi alte exemple. În numeroase mitologii, zeii, spiritele sau creaturile mitice se împart net în două categorii, una „serioasă”, alta „comică”. Hermes la greci, Mercur la latini, sunt zei comici. În anumite societăţi există clovni şi bufoni sacri. Americanii din nord au trickster-ul lor. Există nebunii regali, regii nebunilor şi tot felul de suverani temporari, personaje în acelaşi timp comice şi tragice, sacrificatp în mod regulat la capătul scurtului lor triumf. Toate aceste figuri încarnează jocul violenței sacre, în aceeaşi calitate ca şi regele african, dar într-o altă modalitate. Totul trebuie raportat desigur la violența colectivă, şi mai exact la un anumit mod al acestei violențe. Pe lângă expulzarea „serioasă”, trebuie sa 11 existat dintotdeauna o expulzare fondată în parte cel puțin pe ridicol. Şi în zilele noastre, formele îmblânzite, cotidiene şi banale ale ostracizării sociale se practică, cel mai adesea, în maniera ridicolului. O mare parte a literaturii contemporane este consacrată, explicit sau implicit, acestui fenomen. Numai dacă ne gândim la categoriile sociale şi la genul de indivizi care oferă contingentul lor de victime unor rituri ca acela al pharmakos-vi: vagabonzi, nevoiaşi, infirmi etc, putem presupune că bătaia de joc şi ironiile de orice fel intrau în bună parte în sentimentele negative care se exteriorizează în cursul sacrificiului, pentru a fi purificate şi evacuate prin el.

Există aici o masă enormă de date care cer analize detaliate. Cum asocierea lor la ipoteza noastră generală nu ridică nici o dificultate de principiu, le lăsăm deoparte ca să ne întoarcem spre alte forme religioase care trebuie să se clarifice, la rândul lor, la contactul cu aceeaşi ipoteză.

Vom spune mai întâi câteva cuvinte despre o formă religioasă care poate trece, la prima vedere, drept foarte diferită de tot ceea ce am văzut până acum, dar care de fapt este foarte asemănătoare, cultul strămoşilor sau pur şi simplu al morților.

În anumite culturi, zeii sunt absenți sau neînsemnați. Strămoşii mitici sau morții în ansamblul lor înlocuiesc, se pare, orice divinitate. Ei trec în acelaşi timp drept fondatorii, paznicii geloşi şi, dacă e nevoie, perturbatorii ordinii culturale. Când adulterul, incestul şi transgresiunile de tot felul se răspândesc, când certurile între cei apropiați se înmulțesc, morții sunt nemulțumiți şi îi bântuie sau îi posedă pe cei vii. Ei le dau coşmaruri, declanşează accese de nebunie, boli contagioase; ei stârnesc, între rude şi vecini, dispute şi conflicte; ei provoacă tot felul de perversiuni.

Criza se prezintă ca pierdere de diferență între morți şi vii, amestec al celor două tărâmuri în mod normal separate. Aceasta e dovada că morții încarnează violența, exterioară şi transcendentă când domneşte ordinea, imanentă din nou când lucrurile se strică, când reciprocitatea rea reapare în interiorul comunității. Morții nu vor distrugerea completă a unei ordini care este mai întâi a lor. Dincolo de un anume paroxism, ei reîncep să agreeze cultul care le este dedicat, încetează să-i bântuie pe cei vii şi se reîntorc în cer. Ei se re-expulzează, în fond, sau se lasă re-expulzați, cu încurajarea rituală a comunității. Între regatul morților şi cel al viilor se adânceşte din nou diferența.

Întrepătrunderea supărătoare dintre morți şi vii este prezentată când drept consecința, când drept cauza crizei. Pedepsele pe care morții le aplică celor vii nu se disting de consecințele transgresiunii. Într-o societate minusculă, jocul contagios al hybris-ului se întoarce repede, să ne amintim, împotriva tuturor jucătorilor. Ca şi răzbunarea zeilor, aşadar, răzbunarea morților este pe cât de reală, pe atât de implacabilă. Ea e una cu întoarcerea violenței asupra celui violent.

Este exact să afirmăm că morții îi înlocuiesc aici pe zei. Credințele legate de ei se reduc la schema descrisă deja în ce-i priveşte pe Oedip, Dionysos ctc. Se pune o singură întrebare: de ce morții pot să încarneze jocul violenței în aceeaşi calitate ca şi zeii?

Moartea este cea mai rea violență pe care o poate suferi un om viu; ea este deci extrem de malefică; o dată cu moartea, pătrunde în comunitate violența contagioasă, şi cei vii trebuie să se apere de ea. Ei izolează mortul, fac gol în jurul lui; iau tot felul de precauții şi mai ales practică rituri funebre,

asemănătoare cu toate riturile prin faptul că vizează purificarea şi expulzarea violenței malefice.

Oricare ar fi cauzele şi circumstanțele morții sale, cel care moare se află întotdeauna, față de întreaga comunitate, într-un raport analog cu cel al victimei ispăşitoare. Tristețea supraviețuitorilor se combină cu un curios amestec de spaimă şi de îmbărbătare, propice hotărârilor de bună purtare. Moartea izolatului apare oarecum ca un tribut care trebuie plătit pentru ca viața colectivă să poată continua. O singură ființă moare şi solidaritatea tuturor celor vii se găseşte întărită.

Victima ispăşitoare moare, se pare, pentru ca comunitatea, amenințată să moară o dată cu ea, să renască la fecunditatea unei ordini culturale noi sau reînnoite. După ce a semănat pretutindeni germenii morții, zeul, strămoşul sau eroul mitic, murind ei înşişi sau făcând să moară victima aleasă de ei, aduc oamenilor o nouă viață. Cum să ne mirăm că moartea, în ultimă instanță, este percepută ca sora mai mare, dacă nu chiar ca sursa şi mama oricărei vieți?

Cercetătorii atribuie întotdeauna reînnoirii anotimpurilor, urcării anuale a sevei vegetale, această credință într-un principiu de viață care ar fi una cu moartea. Asta înseamnă să suprapunem mit peste mit: înseamnă să refuzăm, încă o dată, să privim în față jocul violenței în raporturile umane. Tema morții şi a învierii înfloreşte în regiunile în care schimbările sezoniere sunt inexistente sau reduse la minimum. Chiar şi acolo unde există analogii şi unde gândirea religioasă le exploatează, nu putem considera natura ca domeniul originar al acestei tematici, locul în care ea se înrădăcinează. Periodicitatea anotimpurilor vine pur şi simplu să ritmeze şi să orchestreze o metamorfoză care este aceea a raporturilor umane şi care are întotdeauna drept pivot moartea unei victime.

În moarte, aşadar, există moartea, dar există şi viața. Nu există viață, pe planul comunității, care să nu pornească din moarte. Astfel, moartea poate să apară ca divinitatea veritabilă, locul în care ce e mai benefic şi ce e mai malefic se întâlnesc. Este ceea ce vrea desigur să spună Heraclit când afirmă: Dionysos este acelaşi lucru cu Hades. Nu putem admite că un gânditor de talia lui Heraclit vrea doar să amintească legăturile aparent anecdotice care unesc mitologia infernală cu cea a lui Dionysos. Filosoful atrage atenția asupra rațiunii de a fi a acestor legături.

Dualitatea maleficului şi beneficului se regăseşte până şi în materialitatea morții. Atâta vreme cât continuă procesul descompunerii, cadavrul este

foarte impur. Asemeni dezintegrării violente a unei societăți, descompunerea fiziologică reduce treptat un sistem diferențial foarte complex la pulberea nediferențiată. Formele celui viu se reîntorc la stadiul inform. Limbajul însuşi nu mai reuşeşte să precizeze ce se întâmplă cu „rămăşițele” celui viu. Corpul care putrezeşte devine acel lucru „care nu are nume în nici o limbă”.

O dată procesul încheiat, în schimb, o dată epuizat dinamismul redutabil al descompunerii, impuritatea încetează în mod frecvent. Osemintele albite şi uscate sunt considerate, în anumite societăți, că posedă virtuți binefăcătoare, fecundatoare.1

Dacă orice moarte este resimțită şi ritualizată în modul expulzării fondatoare, adică al misterului fundamental al violenței, expulzarea fondatoare, în schimb, se poate rememora în modul morții. Este ceea ce se petrece în toate cazurile în care morții exercită funcțiile care, în alte părți, sunt rezervate zeilor. Jocul complet al violenței este asimilat fie unui strămoş anume, fie ansamblului defuncților. Caracterul monstruos al strămoşului fondator, faptul că este frecvent încarnarea unei specii animale, în acelaşi timp cu strămoşul, trebuie interpretat ca o dovadă că dublul monstruos este întotdeauna prezent, la originea cultului. Ca şi cultul zeilor, cultul morților este o interpretare particulară a jocului violenței în măsura în care determină destinul comunității. Într-adevăr, această interpretare este cea mai transparentă dintre toate, cea mai apropiată de ceea ce s-a petrecut cu adevărat, prima oară, bineînțeles cu excepția faptului că ignoră mecanismul unanimității regăsite. Ea afirmă într-un mod explicit că există întotdeauna moarte de om la originea ordinii culturale şi că moartea decisivă este aceea a unui membru al comunității.

Am surprins mai întâi jocul violenței prin intermediul ființelor care sunt considerate că o încarnează, eroi mitici, regi sacri, zei, strămoşi divinizați. Aceste încarnări diverse facilitează înțelegerea; ele ne permit să reperăm rolul victimei ispăşitoare şi pe acela, fundamental, al unanimității violente. Aceste încarnări sunt întotdeauna iluzorii, în sensul că jocul violenței aparține tuturor oamenilor, deci nimănui în mod special. Toți actorii joacă acelaşi rol, în afara victimei ispăşitoare, bineînțeles, dar oricine poate juca rolul victimei ispăşitoare. Nu trebuie să căutăm secretul procesului salvator în diferențele care ar putea distinge victima ispăşitoare de ceilalți membri ai comunității. Arbitrarul este aici fundamental.

Vezi p. 255.

Eroarea interpretărilor religioase luate în considerare până acum constă tocmai în a atribui metamorfoza benefică naturii supraumane a victimei sau a oricărui alt actor, în măsura în care aceasta sau acesta pare să încarneze jocul violenței suverane.

Pe lângă aceste lecturi „personalizate” ale jocului violenței, există o lectură impersonală. Ea corespunde la tot ceea ce acoperă termenul sacer, pe care-1 traducem când prin „sacru”, când prin „blestemat”, pentru că include atât maleficul, cât şi beneficul. Găsim termeni analogi în majoritatea limbilor, cum ar fi faimosul mana al malaezienilor, wakan al indienilor sioux, orenda al irochezilor etc.

Cel puțin într-o anumită privință, limbajul lui sacereste cel mai puțin înşelător, cel mai puțin mitic dintre toate, fiindcă el nu postulează nici un stăpân al jocului, nici o intervenție privilegiată, fie ea a unei ființe supraumane. Faptul că sacer poate fi conceput în afara oricărei prezențe antropomorfe arată că orice tentativă de a defini religiosul prin antropomorfism sau animism este o falsă pistă. Dacă religiosul ar consta în „a umaniza” non-umanul sau în a înzestra cu un „suflet” ceea ce e lipsit de el, perceperea impersonală a sacrului nu ar exista.

Dacă încercăm să rezumăm toate subiectele abordate în eseul de față, suntem obligați să alegem titlul – Violența şi sacrul. Această percepere impersonală este fundamentală. În Africa, de exemplu, ca pretutindeni în altă parte, nu există decât unul şi acelaşi cuvânt pentru a desemna cele două fețe ale sacrului, jocul ordinii şi al dezordinii culturale, al diferenței pierdute şi regăsite, aşa cum l-am văzut deslaşurându-se în drama imuabilă a monarhului incestuos şi sacrificat. Acest cuvânt califică, pe de o parte, toate transgresiunile regale, toate practicile sexuale interzise şi chiar licite, toate formele de violență şi de brutalitate, lucrurile murdare, putregaiul, orice formă monstruoasă, precum şi certurile între cei apropiați, ranchiunele, invidia, gelozia. Şi califică, pe de altă parte, vigoarea creatoare şi ordonatoare, stabilitatea şi seninătatea. Toate semnificațiile opuse se regăsesc în jocul regalității; regalitatea este o încarnare a jocului sacru, dar acelaşi joc se poate derula şi în afara regalității. Pentru a înțelege regalitatea, trebuie să o raportăm la sacru, dar sacrul există în afara regalității.

Sacrificiul se poate defini, la rândul său, fără referință la vreo divinitate, în funcție doar de sacru, adică de violența malefică polarizată de victimă şi metamorfozată prin sacrificare în violență benefică sau expulzată în afară,

ceea ce înseamnă acelaşi lucru. Rău în interiorul comunității, sacrul redevine bun când revine în exterior. Limbajul sacrului

Jpur păstrează ceea ce este esențial în mitic şi în religios; el îi smulge omului violența, stabilind-o ca entitate separată, dezumanizată. El face din ea un fel de „fluid" care nu se lasă izolat, dar care poate impregna lucrurile printr-un simplu contact. Acestui limbaj, bineînțeles, trebuie să-i asociem ideea de contagiune, empiric exactă, în multe cazuri, dar mitică, la rândul său, pentru că ea face să dispară reciprocitatea violenței; ea „reifică" literalmente violența vie a raporturilor umane, o transformă într-o cvasi-substanță. Mai puțin mitic în anumite privințe decât limbajul zeilor, limbajul sacrului pur este în alte privințe mai mitic, pentru că el elimină ultimele urme ale victimelor reale; el ne ascunde faptul că nu există joc sacru fără victime ispăşitoare.

Tocmai am spus: violența ş; sacrul. Am mai putea spune: violența sau sacrul. Jocul sacrului şi cel al violenței sunt una. Gândirea etnologică este desigur dispusă să recunoască, în sânul sacrului, prezența a tot ceea ce poate acoperi termenul de violență. Dar ea va adăuga imediat că există de asemenea, în sacru, şi altceva şi chiar contrariul violenței. Există ordine şi dezordine, pace şi război, creație şi distrugere. Există, se pare, în sacru, atâtea lucruri eterogene, opuse şi contradictorii, înеât specialiştii au renunțat să clarifice această chestiune încurcată; ei au renunțat să dea o definiție relativ simplă a sacrului. Reperarea violenței fondatoare ajunge la o definiție extrem de simplă şi această definiție nu e iluzorie; ea dezvăluie unitatea fără să escamoteze complexitatea, permițând ca toate elementele sacrului să fie organizate într-o totalitate inteligibilă.

A repera violența fondatoare înseamnă a înțelege că sacrul reuneşte în el toate contrariile, nu pentru că el diferă de violență, ci pentru că violența pare să difere de ea însăşi: uneori ea reface unanimitatea în jurul său ca să-i salveze pe oameni şi ca să edifice cultura, alteori, dimpotrivă, ea se îndârjeşte să distrugă ceea ce edificase. Oamenii nu adoră violența ca atare: ei nu practică „cultul violenței" în sensul culturii contemporane, adoră violența în măsura în care ea le oferă singura pace de care se bucură vreodată. Prin violența care îi înspăimântă, adorația credincioşilor vizează deci întotdeauna non-violența. Non-violența apare ca un dar gratuit al violenței, şi această aparență nu e lipsită de motiv, pentru că oamenii nu sunt niciodată capabili să se reconcilieze decât unindu-se împotriva unei a

treia persoane. Ceea ce pot face oamenii cel mai bine în ordinea non-violenței este unanimitatea minus unu a victimei ispăşitoare.

Dacă gândirea religioasă primitivă se înşeală când divinizează violența, ea nu se înşeală când refuză să atribuie voinței oamenilor principiul unității sociale. Lumea occidentală şi modernă a scăpat până astăzi formelor celor mai imediat constrângătoare ale violenței esențiale, adică ale violenței care poate să o distrugă complet. Acest privilegiu nu are nimic de-a face cu una din „deplasările" de care filosofii idealişti se arată avizi, pentru că gândirea modernă nu-i recunoaşte nici natura, nici rațiunea: ea îi ignoră până şi existența; iată de ce ea situează întotdeauna originea societății într-un „contract social", explicit sau implicit, înrădăcinat în „rațiune", „bun simț", „bunăvoință reciprocă", „interes bine înțeles" etc. Această gândire este deci incapabilă să repereze esența religiosului şi să-i atribuie o funcție reală. Această incapacitate este de ordin mitic; ea prelungeşte incapacitatea religioasă, adică escamotarea violenței umane, necunoaşterea amenințării pe care aceasta o face să planeze asupra oricărei societăți umane.

Religiosul, chiar şi cel mai grosolan, deține un adevăr care scapă tuturor curentelor gândirii non-religioase, chiar şi celor mai „pesimiste". El ştie că fundamentul societăților umane nu e un lucru de la sine înțeles şi al cărui merit oamenii şi-1 pot atribui. Raportul gândirii moderne cu religiosul primitiv este deci foarte diferit de cel pe care ni-1 imaginăm. Există o ignoranță fundamentală în ce priveşte violența, pe care o împărțim cu gândirea religioasă. Există, dimpotrivă, în religios, elemente de cunoaştere a aceleiaşi violențe, care sunt perfect reale şi care ne scapă complet.

Religiosul spune cu adevărat oamenilor ce trebuie sa facă şi să nu facă pentru a evita întoarcerea violenței distructive. Când oamenii neglijează riturile şi transgresează interdictele, ei provoacă, literalmente, violența transcendentă să coboare din nou printre ei, să redevină ispititoarea demonică, miza formidabilă şi nulă în jurul căreia ei se vor distruge reciproc, fizic şi spiritual, până la dispariția totală, dacă mecanismul victimei ispăşitoare nu vine, încă o dată, să-i salveze, dacă violența suverană, cu alte cuvinte, considerându-i pe „vinovați" suficient de „pedepsiți", nu catadicseşte să se reîntoarcă la transcendența sa, să se îndepărteze exact atât cât trebuie ca să-i supravegheze pe oameni din afară şi să le inspire venerația temătoare care le aduce mântuirea.

Departe de a fi iluzorie, aşa cum vrea ignoranța noastră de puşti bogați, de privilegiați zăpăciți, Mânia este o realitate formidabilă; justiția sa este cu

adevărat implacabilă, imparţialitatea sa realmente divină, pentru că ea se abate indistinct asupra tuturor adversarilor: ea e una cu reciprocitatea, cu întoarcerea automată a violenţei asupra celor care au proasta inspiraţie să recurgă la ea, crezându-se în stare să o stăpânească. Datorită dimensiunilor lor considerabile şi organizării lor superioare, i societăţile occidentale şi moderne par să se sustragă legii întoarcerii automate a violenţei. Ele îşi imaginează deci că această lege nu există şi nu a existat niciodată. Ele califică drept himerice şi fantasmatice gândirile pentru care această lege este o formidabilă realitate. Aceste gândiri sunt desigur mitice, pentru că ele atribuie acţiunea acestei legi unei puteri exterioare omului. Dar însăşi această lege este perfect reală; întoarcerea automată a violenţei în punctul său de plecare, în raporturile umane, nu are nimic imaginar. Dacă nu ştim încă nimic despre ea nu e poate pentru că am scăpat definitiv de această lege, pentru că am „depăşit-o", ci pentru că aplicarea sa, în lumea modernă, a fost mult timp amânată, din motive care ne scapă. Asta e poate ceea ce istoria contemporană e pe cale să descopere.

Nu există nici un fenomen, printre cele analizate în eseul de faţă, care să nu se reducă la identitatea violenţei şi sacrului, de la dubla virtute malefică şi benefică a sângelui în general şi a sângelui menstrual în particular, până la structura tragediei greceşti sau a lucrării Totem şi tabu. Această asimilare pare fantastică, incredibilă, vrem să ne răzvrătim împotriva ei, dar cu cât privim mai mult în jurul nostru, cu atât constatăm că forţa sa explicativă este extraordinară. Vedem cum se ţese în jurul ei o întreagă reţea de concordanţe care o transformă în certitudine.

La toate exemplele pe care le-am dat deja, mai putem adăuga unul, în acest punct, deosebit de adecvat. De ce este înconjurată fabricarea metalului, în special în Africa, de interdicte atât de stricte, de ce sunt fierarii impregnaţi de sacru? Există aici, în sânul vastei enigme a sacrului,

0 enigmă particulară, a cărei soluţie este sugerată imediat de ipoteza noastră generală.

Metalul este o binefacere inestimabilă; el facilitează o mie de munci; ajută comunitatea să se apere împotriva duşmanilor din afară. Dar aceste avantaje au şi o contraparte redutabilă. Toate armele sunt cu dublu tăiş. Ele agravează pericolul la care este expusă societatea datorită propriilor discordii intestine. Tot ceea ce se câştigă în zilele bune poate fi pierdut din nou în zilele proaste, şi chiar mai mult. Dubla tendinţă care-

1 împinge pe oameni când la coeziune şi la armonie, când la disociere şi conflict îşi vede consolidate efectele prin dobândirea metalului.

La bine şi la rău, fierarul este stăpânul unei violențe superioare. Iată de ce el este sacru, m dublul sens al cuvântului. El beneficiază de anumite privilegii, dar este privit ca un personaj puțin sinistru. Sunt evitate contactele cu el. Fierăria este situată în exteriorul comunității.

Tonul, dacă nu chiar conținutul direct, al unor anumite comentarii moderne ne face să credem că prestigiul redutabil al fierăriei denotă o conştiință vagă, la indigeni, de a impieta asupra cuceririlor rezervate „civilizațiilor superioare”, şi mai ales, bineînțeles, celei mai avansate dintre toate, a noastră. Tehnica metalului ar fi interzisă nu din cauza pericolelor sale intrinseci, ținând cont de comportamentele omului, ci pentru că este rezervată faptelor de vitejie ale omului alb. Nouă, în fond, ni s-ar adresa întotdeauna, cel puțin indirect, ca obiectului său ultim, singurul real, cultul fierăriei. Recunoaştem aici enorma îngâmfare a culturii tehnice, hybris-ului caracteristic, atât de umflat şi de întărit printr-o lungă şi misterioasă impunitate îneât nu mai e conştientă nici ea de acest lucru şi nu mai are un termen ca să desemneze hybris-ul.

Popoarele care au stăpânit fabricarea metalului nu au nici un motiv să se sperie de asta pe plan propriu-zis tehnic, şi încă şi mai puțin să ne omagieze obscur, pentru că ele însele au stăpânit acest meşteşug. Motivele care impregnează fierăria de sacru nu vin de la noi; nu avem asupra lor nici un monopol, nici măcar unul tenebros şi prometeic. Amenințarea pe care o fac să planeze asupra noastră bombele nucleare şi poluarea noastră industrială nu constituie decât o aplicație destul de spectaculoasă, desigur, dar o aplicație printre altele, a unei legi pe care primitivii nu o percep decât pe jumătate, fără îndoială, dar pe care o ghicesc reală, în vreme ce noi o credem imaginară. Oricine manipulează violența va 11 în cele din urmă manipulat de ea.

Comunitatea care menține fierăria la periferie nu este atât de diferită de noi înşine. Ea îi lasă în pace pe fierar sau vrăjitor, atâta vreme cât crede că poate profita de pe urma activităților lor. Dimpotrivă, de îndată ce se produce feedback-ul violenței, ea îi va face responsabili pe cei care au dus-o în ispită. La primul accident, ea îi acuză pe manipulatorii violenței sacre; îi bănuieşte că trădează comunitatea căreia nu-i aparțin decât pe jumătate, că utilizează împotriva ei o putere pe care o ştia suspectă. E de ajuns ca o

calamitate să se abată asupra satului, perfect străină, poate, de metal sau de fabricarea sa, şi iată-1 pe fierar ameninţat: suntem ispitiţi să-1 maltratăm.

De îndată ce sacrul, adică violenţa, se insinuează în interiorul comunităţii, schema victimei ispăşitoare nu poate să nu se contureze. Modul în care este tratat fierarul, chiar şi în perioadele de linişte, îl înrudeşte nu numai cu vrăjitorul, ci şi cu regele sacru, ceea ce înseamnă de altminteri acelaşi lucru. În anumite societăţi, fierarul, fără să înceteze a fi un fel de paria, joacă rolul de arbitru suveran. În caz de conilict interminabil, el este chemat să diferenţieze fraţii duşmani, şi aceasta e dovada că el încarnează întreaga violenţă sacră, când malefică, când, dimpotrivă, ordonatoare şi pacificatoare. Dacă se întâmplă ca fierarul sau vrăjitorul să moară în mâinile unei comunităţi a cărei isterie este calmată prin acest act de violenţă, raporturile intime dintre victimă şi sacru vor părea confirmate. Ca toate sistemele de gândire întemeiate pe sacrificiu, cel care îl sacralizează pe fierar este aproape închis, şi nimic nu îl dezminte vreodată.

Moartea violentă a fierarului, a vrăjitorului, a magicianului şi în general a oricărui personaj care e considerat că se bucură de o afinitate specială cu sacrul se poate situa la mijlocul drumului între violenţa colectivă spontană şi sacrificiul ritual. Între acesta din urmă şi cea dintâi nu există nici o ruptură. A înţelege această ambiguitate înseamnă a pătrunde mai adânc în înţelegerea violenţei fondatoare, a sacrificiului ritual şi a raportului care uneşte aceste două fenomene.

Neînţelegerea modernă a religiosului prelungeşte religiosul şi îndeplineşte, în lumea noastră, funcţia pe care religiosul o îndeplinea el însuşi în lumi mai direct expuse la violenţa esenţială: continuăm să ignorăm influenţa pe care o exercită violenţa asupra societăţilor umane. Iată de ce ne vine greu să admitem identitatea dintre violenţă şi sacru. Se cuvine să insistăm asupra acestei identităţi; domeniul lexicografiei este deosebit de adecvat. Într-adevăr, în numeroase limbi, şi în special în greacă, există termeni care fac manifestă non-diferenţa violenţei şi a sacrului, care pledează în mod evident în favoarea definiţiei propuse aici. Ni se demonstrează cu uşurinţă că evoluţia culturală în general şi efortul lexicografilor în particular tinde aproape întotdeauna să disocieze ceea ce limbajul primitiv uneşte, să suprime pur şi simplu conjuncţia scandaloasă a violenţei şi a sacrului.

Ne vom căuta exemplele într-o lucrare a cărei calitate va da mai multă greutate criticilor decât putem face noi, Dictionnaire des institutions indo-europeennes, de Emile Benveniste. Aplicarea calificativului hieros, sacru,

instrumentelor violenței şi ale războiului, este destul de sistematică pentru a atrage atenția cercetătorilor şi pentru a le sugera să traducă uneori acest termen prin „puternic”, „viu”, „agitat” etc. Grecescul hieros vine de la vedicul isirah, care este în general tradus prin „forță vitală”. Această traducere este ea însăşi un termen mediu care disimulează conjuncția dintre ce e mai malefic şi ce e mai benefic în sânul aceleiaşi vocabule. Se recurge frecvent la acest gen de compromis pentru a escamota problema pe care o pun gândirii moderne termenii care desemnează sacrul în cele mai diferite limbi.

Benveniste afirmă că hieros nu are nimic de-a face cu violența şi că trebuie să traducem întotdeauna acest cuvânt prin „sacru”, fără să remarce deloc că, până şi în franceză, termenul „sacru” reține uneori o anumită ambiguitate moştenită poate de la latinescul sacer. In opinia lingvistului, nu trebuie să dăm nici o importanță faptului că hieros este frecvent asociat cu termeni care implică violența. Folosirea acestui termen pare de fiecare dată justificată nu prin cuvântul pe care îl modifică direct, ci prin vecinătatea vreunui zeu, prin prezența în text a unor semnificații specific religioase şi considerate de el ca absolut străine de violență.

Pentru a elimina din termenii sacrului o dualitate pe care o consideră neverosimilă şi intolerabilă, Benveniste a recurs la două procedee principale. Am văzut că primul constă în ştergerea completă a unuia din cele două „contrarii” pe care evoluția istorică 1-a slăbit. În rarele cazuri în care evoluția culturală nu a depăşit dualitatea şi în care cele două accepții opuse rămân la fel de vii una ca şi cealaltă, el nu ezită să afirme că avem de-a face cu două cuvinte diferite, reunite accidental în aceeaşi vocabulă. Această a doua soluție prevalează în cazul lui kratos şi al adjectivului derivat krateros. Kratos se traduce în general prin „forță divină”. Krateros poate califica uneori un zeu, caz în care îl traducem prin dumnezeieşte puternic, supranatural puternic, alteori, dimpotrivă, nişte lucruri care par atât de puțin divine îneât lexicograful le refuză grecilor permisiunea de a le considera astfel:

Când de la kratos trecem la krateros, aşteptăm în adjectiv o noțiune de acelaşi semn ca în substantiv: kratos denotând întotdeauna o calitate de erou, de curajoşi, de şefi, e de la sine înțeles, şi s-a constatat într-adevăr, că adjectivul krateros are valoare de elogiu. Trebuie să ne mirăm cu atât mai mult când întâlnim krateros în alte accepțiuni, care sunt orice numai elogioase nu, implicând blam sau reproş. Când Hecuba, soția lui Priam,

adresându-se lui Ahile, care tocmai i-a ucis fiul, Hector, îl numeşte anerkrateros (24,212), nu e desigur un omagiu adus valorii sale războinice; P. Mazon traduce „erou brutal”. Ca să înțelegem cu adevărat krateros aplicat lui Ares (2, 515), trebuie să îl apropiem de alte j epitete ale zeului: asasin (misiphonos), ucigaş de oameni (androphonos). nefast muritorilor (brotoloigos), distrugător (aidelos) etc. Niciunul nu îl înfățişează într-o lumină favorabilă.

Discrepanța merge şi mai departe, şi apare într-o altă privință. În vreme ce kratos se referă exclusiv la zei şi la oameni, krateros poate califica şi animale, lucruri, iar sensul este întotdeauna „dur. crud, violent”.

Am regăsi la Hesiod, parțial în aceleaşi expresii, cele două valori pe care le distingem pentru Araferos-ul homeric: favorabil când însoțeşte amumon „fără reproş” (Theog. 1013), nefavorabil când îl califică pe Ares drept ucigaş de oameni (Scutul98,101), un dragon (ÎS. 322), Eriniile.

Criteriul împărțirii semantice este aici „valoarea de elogiu”, „lumina favorabilă”, altfel spus, beneficul. Benveniste nu vrea să audă vorbin-du-se despre unirea dintre benefic şi malefic în sânul violenței sacre. Krateros se poate aplica deopotrivă unei fiare sălbatice pe cale să-şi sfâşie prada şi tăişului unei săbii, durității unei platoşe, bolilor celor mai de temut, actelor celor mai barbare, discordiei şi conflictelor celor mai acute. Am vrea să cităm toate exemplele date de Benveniste însuşi. Întreg cortegiul crizei sacrificiale defilează încă o dată sub ochii noştri. Avem deci de-a face cu un termen care dezvăluie admirabil conjuncția dintre violența bună şi violența rea în sânul sacrului. Cum cele două accepțiuni ale termenului sunt prea bine atestate pentru a putea renunța la una dintre ele, Benveniste conchide că ansamblul lexical constituit în jurul lui kratos dezvăluie „o situație semantică foarte deosebită”. Acest ansamblu ar avea numai aparența unei familii omogene. Benveniste propune deci asocierea celor două semnificații opuse „la două radicale distincte, deşi foarte apropiate ca formă, dacă nu chiar asemănătoare, în indo-europeană”.

Această ipoteză nu are un alt fundament decât refuzul de a admite identitatea violenței şi a divinului, perfect evidentă în diversele întrebuințări ale lui krateros. Krateros-ubun al zeilor şi al eroilor e una cu Jcrateros-ul rău al monştrilor, epidemiilor şi fiarelor sălbatice. Benveniste citează el însuşi un exemplu care dezvăluie vanitatea împărțirii imaginate de el: Ares krateros. Ares este crud, desigur, dar nu e mai puțin divin. Benveniste afirmă că avem de-a face aici cu un krateros rău. Fără îndoială, dar nu avem

mai puțin dc-a face cu un zeu. Este vorba, cu siguranță, de un zeu care trece, în universul clasic, drept zeul războiului. Faptul că războiul poate fi divinizat nu e probabil atât de lipsit de semnificație cum lasă să se înțeleagă clişeele mitologice din poemele care-i glorifică pe Augustus sau pe Ludovic al XlV-lca.

În perspectiva dicționarului raționalist, sacrul apare ca un sens încă prost şlefuit sau, dimpotrivă, ca un sens tardiv confuz şi amestecat. Lexicograful este lăsat să creadă că trebuie să împingă diferențierile până în punctul în care toate „ambiguitățile", toate „confuziile", toate „incertitudinile" vor face loc clarității semnificațiilor perfect univoce. Această muncă a şi început. Am văzut că interpretările religioase tind deja să facă să basculeze fenomenele care țin de criză fie de o parte, fie de alta. Cu cât înaintăm mai mult, cu atât se afirmă tendința de a face din cele două fețe ale sacrului nişte entități independente. În cazul latinei, de exemplu, sacer reține dualitatea originară, dar se face simțită nevoia unui termen care ar exprima numai aspectul benefic, aşa îneât apare dubletul sanctus. Tendințele lexicografiei moderne se înscriu deci în cadrul unei elaborări mitice continue care şterge treptat urmele experienței fondatoare şi care face adevărul violenței tot mai inaccesibil.

Anumiți autori, de altminteri, reacționează. Iată, de exemplu, comentariul remarcabil pe care H. Jeanmaire, în lucrarea sa Dionysos, îl face cuvântului thyias, care înseamnă preoteasă a lui Bacchus sau bachantă în general, derivat din thyiein, despre care am vorbit mai sus în legătură cu un alt derivat, thymos:

Etimologia probabilă autorizează asocierea acestui cuvânt cu un verb al cărui sens comportă o anumită ambiguitate, pentru că el semnifică, pe de o parte, a face un sacrificiu, iar pe de altă parte, a se avânta impetuos sau a se învolbura ca o furtună, ca apele unui fluviu, ca marea, a fierbe ca sângele împrăştiat pe pământ, dar şi a fierbe de mânie, de turbare. Nu putem scinda şi separa aceste două accepțiuni în două vocabule cu rădăcini distincte, mai ales dacă admitem că această învolburare furtunoasă corespunde uneia dintre metodele de agitare prin care este atinsă starea de transă care-1 caracterizează pe bachant, că un sacrificiu, prin sparagmos sau în alt fel, este însoțirea normală a unor practici de acest gen, sau chiar că anumite sacrificii de tip arhaic au putut fi ocazia unor practici extatice din partea preoților care slujeau. Tot astfel, unii observatori moderni ne semnalează că

între ambele interpretate ca manifestări ale unei prezențe şi ale unei influențe divine, este resimțită şi exprimată în mod expres o analogie.1

Identificarea formală a violenței şi a sacrului, în funcție de mecanismul victimei ispăşitoare, ne va permite să completăm acum teoria sacrificiului, ale cărei principii le-am afirmat în primele capitole. Am refuzat mai sus lectura tradițională care face din sacrificiu o ofrandă adusă divinității, un cadou adesea alimentar din care se „hrăneşte”

1 Op. cit., p. 158.

Transcendența. Această lectură este mitică, desigur; nu trebuie să conchidem că ea e pur şi simplu imaginară. Suntem capabili să înțelegem de acum înainte că discursul religios, chiar în acest punct, este mai aproape de adevăr decât toate variantele pe care au încercat să i le substituie cercetătorii moderni.

Prin chiar faptul că este polarizată de uciderea sacrificială, violența se calmează şi se domoleşte; s-ar spune că este expulzată şi că vine să se adauge substanței zeului de care ea nu se distinge absolut deloc, pentru că fiecare sacrificiu repetă la scară mică imensa liniştire care s-a produs în momentul unanimității fondatoare, adică în momentul în care zeul s-a manifestat pentru prima dată. După cum corpul uman este o maşină care transformă hrana în carne şi sânge, unanimitatea fondatoare transformă violența rea în stabilitate şi în fecunditate; prin chiar faptul că ea se produce, pe de altă parte, această unanimitate pune în mişcare o maşină destinată să repete la infinit propria sa operație sub o formă atenuată, sacrificiul ritual. Dacă zeul nu este nimic altceva decât violența masiv expulzată prima dată, sacrificiul ritual îi aduce întotdeauna puțin din propria substanță, din propria sa violență. De fiecare dată când sacrificiul obține efectul dorit, de fiecare dată când violența rea se metamorfozează în stabilitate bună, putem spune că zeul acceptă ofranda acestei violențe, hrănindu-se din ea. Nu fără motiv orice teologie plasează operația sacrificiului sub jurisdicția divinității. Sacrificiul reuşit împiedică violența să redevină imanentă şi reciprocă, adică întăreşte violența exterioară, transcendentă, benefică. El îi aduce zeului tot ce are nevoie pentru a-şi conserva şi spori vigoarea. Zeul însuşi „digeră” imanența rea, pentru a o converti într-o transcendență bună, adică în propria sa substanță. Metafora alimentară este autorizată de faptul că victima, cel mai adesea, este un animal din care oamenii obişnuiesc să se hrănească, a cărui carne este cu adevărat comestibilă. În spatele acestui proces de nutriție reperăm perfect jocul violenței şi metamorfozele sale. Deşi fals, aşadar, pe

planul adevărului ştiinţific, discursul religios referitor la sacrificiu este perfect adevărat doar pe planulcare interesează religia, cel al raporturilor umane care trebuie apărate de violenţă. Dacă uităm să îl hrănim, zeul va sfârşi prin a muri, cu excepţia cazului în care, întărâtat şi înfometat, vine el însuşi să-şi caute hrana printre oameni, cu o cruzime şi o ferocitate fără seamăn.

Victima ispăşitoare este adesea distrusă şi întotdeauna expulzată din comunitate. Violenţa care se calmează este considerată a fi expulzată o dată cu ea. Ea este într-un fel proiectată în exterior: se presupune că i impregnează în permanenţă totalitatea fiinţei în afară de comunitate, adică atâta vreme cât ordinea culturală este respectată în interiorul acesteia.

De îndată ce trecem dincolo de limitele comunităţii, intrăm în sacrul sălbatic, care nu cunoaşte nici margini, nici frontiere. Acestei împărăţii a sacrului îi aparţin nu numai zeii şi toate creaturile supranaturale, monştrii de tot felul, morţii, ci şi natura, în măsura în care este străină de cultură, cosmosul şi chiar ceilalţi oameni.

Spunem adesea că primitivii trăiesc „în sacru”. A vorbi astfel înseamnă a gândi ca primitivii înşişi, care se cred singurii care provin din sacru, singurii care urmează regulile dictate de sacrul însuşi, ce îi menţin, în mod precar, în afara sacrului. Pentru că nu urmează aceste reguli, străinii nu par cu totul umani. Ei pot apărea fie drept foarte malefici, fie drept foarte benefici; ei se scaldă în sacru.

Fiecare comunitate se autopercepe ca o corabie unică, pierdută pe un ocean nemărginit, când paşnic şi senin, când ameninţător şi agitat. Prima condiţie ca ea să nu se scufunde, necesară şi insuficientă, este să se supună legilor oricărei navigaţii, impuse de oceanul însuşi. Dar nici cea mai mare vigilenţă nu garantează că vom pluti întotdeauna: carcasa ia apă, fluidul insidios se infiltrează mereu. Corabia trebuie împiedicată să se umple, repetând riturile.

Dacă comunitatea are toate motivele să se teamă de sacru, este la fel de adevărat căea îi datorează totul. Văzându-se singură în afara sa, ea se crede probabil creată de el. Am spus că comunitatea crede că apare în afara sacrului, şi aşa trebuie să vorbim. Violenţa fondatoare apare nu ca o acţiune a oamenilor, ci a sacrului însuşi, care trece la propria sa expulzare, acceptând să se retragă pentru a lăsa comunitatea să existe în afara sa.

Dacă reflectăm la suveranitatea aparentă a sacrului, la disproporţia extraordinară care există pe toate planurile, între el şi comunitate, înţelegem

mai bine că în toate domeniile inițiativa pare să vină de la acesta. Crearea comunității este în primul rând o separare. Iată de ce metaforele rupturii sunt frecvente în riturile fondatoare. Gesturile esențiale ale riturilor regale Inewala, de exemplu, constau în a tăia, a muşca sau a reteza noul an, adică în a declanşa un nou ciclu temporal printr-o ruptură cu sacrul neapărat malefic atunci când impregnează comunitatea. De câte ori vorbim de catharsis, de purificare, de purgație, de exorcism, domină ideea de evacuare şi de separare. Gândirea modernă concepe raporturile cu sacrul doar ca meditație, pentru că ea încearcă să i interpreteze realitatea primitivă pornind de la un religios parțial epurat de elementele sale malefice. Am văzut mai. sus că orice amestec al comunității şi al sacrului, fie că acesta intervine prin intermediul zeilor, eroilor mitici sau morților, este exclusiv malefic. Orice apariție supranaturală va fi mai întâi răzbunătoare. Binefacerile nu vin decât o dată cu plecarea divinității.

Asta nu înseamnă că elementele de mediere sunt absente. O separare completă între comunitate şi sacru, dacă ea poate fi cu adevărat imaginată, este la fel de redutabilă ca şi o fuziune completă. O separare prea mare este periculoasă pentru că ca nu se poate termina decât printr-o întoarcere în forță a sacrului, printr-o invazie fatală. Dacă sacrul se îndepărtează prea mult, riscăm să neglijăm sau chiar să uităm regulile pe care, în bunăvoința sa, el le-a transmis oamenilor, pentru a le permite să se protejeze împotriva sa. Existența umană rămâne deci guvernată în orice moment de sacru, reglată, supravegheată-şi fecundată de el. Raporturile dintre existență şi ființă în filosofia lui Heidegger seamănă mult, se pare, cu cele ale comunității şi ale sacrului.

Asta înseamnă, pur şi simplu, că dacă oamenii nu pot trăi în violență, ei nu pot trăi prea multă vreme nici în uitarea violenței sau în iluzia care face din ea un simplu instrument, un servitor fidel care disprețuieşte prescripțiile rituale şi interdictele. Complexitatea şi caracterul nuanțat al raportului pe care orice comunitate trebuie să-1 întrețină cu sacrul ca să prospere în sânul unei linişti asidue şi ordonate, care nu are încă nimic relaxat, nu se poate exprima, în absența adevărului pur, decât în termeni de distanță optimă. Comunitatea nu trebuie să se apropie prea mult de sacru, altminteri ar fi devorată de el, dar nici nu trebuie să se îndepărteze prea mult de amenințarea binefăcătoare, riscând să piardă efectele prezenței sala fecunde.

Această lectură spațială se poate observa foarte direct în toate societățile care consideră că sacrul se încarnează într-un personaj excepțional, regele

sacru african, de exemplu. Prezența unei ființe puternic impregnate de sacru chiar în sânul comunității pune, bineînțeles, probleme extraordinare, în anumite cazuri, regele nu trebuie niciodată să atingă pământul pe care l-ar contamina imediat, cauzând ipso facto moartea supuşilor săi. Uneori, suveranul este împiedicat să se hrănească singur: dacă ar atinge cu propriile mâini vreun aliment, el ar face periculos consumul acestuia de către toți oamenii obişnuiți. Se mai întâmplă ca monstrul sacru să fie complet ascuns privirilor, nu în interesul' său, ci în interesul supuşilor săi, care ar muri fulgerați dacă ar fi atinşi de privirea lui.

Toate precauțiile sunt destinate să prevină un contact prea direct. Ele nu înseamnă deloc, dimpotrivă, că este rău pentru societate să fie nevoită să adăpostească un personaj atât de extraordinar. Se ştie că regele este în acelaşi timp foarte malefic şi foarte benefic; alternanța istorică dintre violență şi pace este transformată din timp în spațiu. Rezultatele seamănă cu anumite transformări ale energiei în tehnica modernă, poate pentru că gândirea religioasă operează deja pornind de la anumite modele naturale.

Supuşii care, în prezența regelui, se simt incomodați de excesul puterii sale, de silwane, ar fi îngroziți daca nu ar mai exista deloc rege. „Timiditatea” şi „respectul” nostru nu sunt, în realitate, decât nişte forme atenuate ale aceloraşi fenomene. Față de încarnarea sacră, există o distanță optimă care ne permite să profităm de efectele benefice, ferindu-ne de cele malefice. Absolutul este asemeni locului; arde dacă suntem prea aproape, nu mai are nici un efect dacă suntem prea departe, între aceste două extreme, există focul care încălzeşte şi care luminează.

Am văzut mai sus că orice rit sacrificial se bazează pe două substituții: prima este oferită de violența fondatoare, care substituie o victimă unică tuturor membrilor comunității; a doua, singura propriu-zis rituală, substituie victimei ispăşitoare o victimă sacrificabilă. Ceea ce caracterizează esențialmente categoriile sacrificabile este faptul că ele cad de regulă în afara comunității. Victima ispăşitoare, dimpotrivă, făcea parte din comunitate. Am definit sacrificiul ritual ca pe o imitare inexactă a violenței fondatoare. Trebuie să ne întrebăm de ce sacrificiul cruță în mod sistematic victimele care par cele mai potrivite, cele care seamănă cel mai mult cu victima originară, ceilalți membri ai comunității.

Necesitatea diferenței pe care tocmai am semnalat-o între victima originară şi victimele rituale se explică perfect pe planul funcției. Dacă victimele sacrificiale ar aparține comunității, ca victima ispăşitoare,

sacrificiul ar dezlănţui violenţa, în loc să o stăvilească; departe de a reînnoi efectele violenţei fondatoare, el ar declanşa o nouă criză sacrificială. Faptul că anumite condiţii trebuie să fie realizate nu e suficient totuşi ca să justifice existenţa unor instituţii capabile să le realizeze. A doua substituţie sacrificială pune o problemă pe care e important să o rezolvăm.

Suntem la început tentaţi să explicăm diferenţa dintre original şi copie, dintre victima primordială şi victimele rituale, printr-o intervenţie a raţiunii umane, printr-un bun simţ elementar care ar facilita alunecarea din interiorul în exteriorul comunităţii. Decalajul protector dintre cele două tipuri de victime ar putea trece cu uşurinţă drept element „uman" al sacrificiului, în sensul umanismului modern. Ceea ce am numit mai sus viclenie a sacrificiului ar fi în realitate viclenia sacrificatorilor care ar închide puţin ochii asupra exigenţelor unei mimesis rituale, care nu s-ar omorî cu firea cu pseudoobligaţiile religioase, poate pentru că ar fi presimţit, în forul lor interior, ceea ce noi, modernii, credem că suntem primii care ştiu şi proclamă deschis: vanitatea şi inutilitatea tuturor riturilor. Este tentant să ne imaginăm că o dată cu a doua substituţie sacrifi-cială fanatismul pierde deja teren în faţa unui scepticism avânt la lettre, în faţa unei atitudini care ar anunţa-o deja pe a noastră.

Este limpede totuşi că această ipoteză nu poate fi reţinută. Mai întâi, există numeroase societăţi în care victimele sunt umane, prizonierii de război, sclavii, copiii sau chiar, se pare, în cazul regelui sacru şi al sacrificiilor analoge, membri ai comunităţii. S-ar spune că nu există aici o a doua substituţie sacrificială. Iată de ce raportul dintre violenţa originară care are drept obiect victima ispăşitoare şi imitaţiile rituale care îi urmează este deosebit de vizibil în cazul regelui sacru. Mai sus, în capitolul IV, când trebuia să lămurim raportul dintre victima ispăşitoare şi rit, ne-am adresat regelui sacru, datorită proximităţii extreme dintre victima originară şi victima rituală.

Nu trebuie totuşi să conchidem că a doua substituţie sacrificială este absentă în acest exemplu al regelui sacru. Orice repetare cu adevărat fidelă a violenţei fondatoare este prin definiţie imposibilă. Chiar şi acolo unde viitorul sacrificat este luat din comunitate, simplul fapt că a fost ales ca să înlocuiască victima ispăşitoare face din el o fiinţă diferită de toţi oamenii care îl înconjoară, îl smulge din raporturile normale între aceşti oameni pentru a-1 incorpora într-o categorie care nu poate cuprinde decât un singur

individ, dar care merită calificativul de sacrificabilă aproape în aceeaşi măsură ca şi categoria boilor sau oilor din alte societăţi.

Dacă faptul de a fi ales ca viitoare victimă sacrificabilă este suficient ca să metamorfozeze obiectul alegerii, adică să facă din el o creatură deja sacră, nu e greu de surprins principiul decalajului, al diferenţei care există, în ochii noştri, în majoritatea acestor cazuri, între victima originară şi victimele rituale. Când victima este sacrificată, ea aparţine sacrului; sacrul însuşi este cel care se lasă expulzat sau se expulzează în persoana sa. Victima ispăşitoare are deci un caracter monstruos; nu mai vedem în ea ceea ce vedem în ceilalţi membri ai comunităţii.

Dacă categoriile sacrificabile sunt adesea constituite din creaturi care nu aparţin şi nu au aparţinut niciodată comunităţii, este pentru că victima ispăşitoare aparţine mai întâi sacrului. Cei care fac parte din comunitate sunt deci, în principiu, cei mai puţin apţi să reprezinte victima ispăşitoare, înţelegem astfel de ce victimele rituale sunt alese în afara comunităţii, printre fiinţele care sunt în mod normal impregnate de sacru, fiindcă sacrul estedomeniul lor normal, animale, străini etc.

Dacă ceilalţi membri ai comunităţii ne apar, nouă, observatori obiectivi, ca fiind cei mai asemănători cu victima originară, aşadar cei mai apţi să fie sacrificaţi, în ipoteza unei imitaţii exacte, lucrurile stau altfel în perspectiva creată de experienţa religioasă primordială, de violenţa fondatoare însăşi. Într-adevăr, din această perspectivă, victima ispăşitoare este transfigurată: această transfigurare protejează comunitatea de violenţă, le interzice credincioşilor să se considere unii pe alţii ca fiind în stare să înlocuiască această victimă originară, îi împiedică deci să recadă în violenţa reciprocă. Dacă victimele rituale sunt alese din exteriorul comunităţii sau dacă însuşi faptul de a fi alese le conferă o anumită exterioritate, este pentru căjvictima ispăşitoare nu mai apare aşa cum era în realitate: ea a încetat să fie un membru al comunităţii ca ceilalţi.

Dinamismul centrifug al celei de-a doua substituţii sacrificiale se înrădăcinează chiar în religios, în ignoranţa protectoare, deci nu trebuie să-1 atribuim unui scepticism incipient. Principiul celei de-a doua substituţii sacrificialc nu are nimic de-a face cu un început de evadare în afara religiosului. Comunitatea este cruţată nu pentru că se sustrage regulii imitaţiei exacte, ci pentru că o respectă întocmai. Nimic din cea de-a doua substituţie sacrificială nu merită semnalul complice pe care scepticismul

nostru ar vrea să i-1 adreseze. Viclenia sacrificiului este cea a instituției însăşi, şi nu a sacrificatorilor.

Nu trebuie totuşi să conchidem din ceea ce am spus că victima ispăşitoare trebuie să fie percepută ca pur şi simplu străină de comunitate. Ea e una cu dublul monstruos. A absorbit toate diferențele, mai ales diferența dintre înăuntru şi în afară, considerându-se că circulă liber din interior în exterior. Ea constituie deci, între comunitate şi sacru, în acelaşi timp o liniuță de unire şi de despărțire. Pentru a fi capabilă să reprezinte această victimă extraordinară, victima rituală ar trebui, în mod ideal, să aparțină în acelaşi timp comunității şi sacrului.

Înțelegem acum de ce victimele rituale sunt aproape întotdeauna alese din categoriile nu complet exterioare, dar marginale, sclavi, copii, animale etc. Am văzut mai sus că această marginalitate permite sacrificiului să-şi exercite funcția.

Pentru ca victima să poată polariza tendințele agresive, pentru ca transferul să se poată efectua, trebuie să nu existe ruptură, trebuie să existe o alunecare „metonimică" a membrilor comunității spre victimele rituale, trebuie, cu alte cuvinte, ca victima să nu fie nici prea străină, nici prea legată de această comunitate. Ştiam deja că această ambiguitate este necesară eficienței cathartice, dar nu ştiam cum se poate ca realiza concret. Nu ştiam prin ce minune punerea în funcțiune a unei instituții atât de complexe şi de subtile ca sacrificiul poate avea loc fără ca inventatorii săi, care sunt şi beneficiari, să surprindă secretul funcționării sale. Vedem acum că nu e vorba de o minune, cel puțin la nivelul care ne interesează în acest moment. Gândirea rituală vrea să sacrifice o victimă cât mai asemănătoare cu dublul monstruos. Categoriile marginale clin care se recrutează frecvent victime sacrificiale nu răspund perfect acestei exigențe, dar constituie aproximarea cea mai bună. Situate între interior şi exterior, putem considera că ele aparțin în acelaşi timp şi unuia şi celuilalt.

Gândirea rituală nu se mulțumeşte să caute printre ființele vii categoriile cele mai apte să ofere victime rituale; ea intervine în diverse feluri ca să facă aceste victime mai conforme cu ideea pe care o are despre victima originară şi ca să sporească astfel eficiența lor pe planul acțiunii cathartice. Desemnăm drept pregătire sacrificialătot ceea ce ține de acest gen de intervenție. Asta înseamnă că această expresie are aici un sens mai larg decât cel obişnuit; „pregătirea sacrificială" nu se limitează întotdeauna la acțiunile rituale care preced strict jertfa.

Victima trebuie să aparţină totodată interiorului şi exteriorului. Cum nu există o categorie perfect intermediară între înăuntru şi în afară, oricărei fiinţe care poate fi sacrificată îi va lipsi întotdeauna până la un anumit punct una sau alta din calităţile contradictorii care i se cer; ea va fi întotdeauna deficitară, fie pe planul exterioritătii, fie pe planul inferioritătii, niciodată pe ambele planuri o dată, Scopul vizat este întotdeauna acelaşi: a face victima deplin sacrificabilă. Pregătirea sacrificială în sensul larg al cuvântului se va prezenta deci sub două forme foarte diferite; prima va încerca să facă victima mai străină, adică să impregneze de sacru o victimă prea integrată în comunitate, a doua, dimpotrivă, se va strădui să integreze mai mult o victimă care este prea străină.

Regele sacru ilustrează primul tip de pregătire. Faptul de a fi ales rege nu e suficient pentru a face din viitorul sacrificat dublul monstruos pe care trebuie să îl reîncarneze. Pentru a elimina preaplinul de umanitate care este în el, pentru a-1 îndepărta de comunitate, este pus să comită un incest şi să absoarbă sacrul malefic sub toate formele imaginabile. Când pregătirea e gata, regele posedă în acelaşi timp interioritatea şi exterioritatea care fac din el monstrul sacru definit mai sus.

Pentru a obţine un rezultat analog când victima păcătuieşte prin exces nu de interioritate, ci de exterioritate, va trebui să recurgem la metoda inversă. Sacrificarea vitelor mari la populaţia dinka, aşa cum o descrie Godfrey Lienhardt în Divinity and Experience1, ilustrează foarte bine acest al doilea tip de pregătire artificială.

La populaţia dinka, niciodată un animal nu este sacrificat de îndată ce a fost luat din turma. El este ales dinainte, izolat de ai săi, instalat într-un loc special, aproape de locuinţele oamenilor. Căpăstrul cu care este legat e rezervat animalelor ce urmează a fi sacrificate. Sunt rostite la adresa sa invocaţii care îl apropie de comunitate, care îl integrează mai profund în aceasta. Am vorbit, la începutul acestui eseu, despre invocaţii de acelaşi gen, care asimilau complet victima cu o creatură umană.2

Este limpede, în fond, că intimitatea atât de remarcabila totuşi care există, chiar şi în timpuri normale, între populaţia dinka şi animalele lor, nu pare încă suficientă ca să autorizeze sacrificiul. Trebuie întărită identificarea dintre om şi animal pentru a-1 face pe acesta din urmă să joace rolul expulzatului originar, pentru a-1 face capabil să atragă spre el ostilităţile reciproce, pentru ca toţi membrii comunităţii, într-un cuvânt, să poată vedea

în el, înaintea metamorfozei sale finale în „lucru foarte sfânt”, obiectul demn al resentimentului lor.

Vedem că pregătirea sacrificială constă în acțiuni foarte diverse, uneori opuse, dar perfect adaptate scopului cercetării; gândirea religioasă se îndreaptă cu o preştiință infailibilă spre acest scop, îndeplinind fără să ştie toate condițiile eficacității purificatoare. Ea nu încearcă niciodată decât să reproducă violența fondatoare cât mai exact posibil, străduindu-se să-şi procure şi, la nevoie, să-şi făurească o victimă sacrificială cât mai asemănătoare cu ființa ambiguă pe care crede că o recunoaşte în victima originară. Modelul pe care ea îl imită nu este deci un model adevărat, ci un model transfigurat de experiența dublului monstruos, şi acest element de transfigurare, această diferență primordială îndreaptă orice gândire

Cf. pp. 116-117.! Cf. pp. 19-20.

Religioasă spre victime destul de diferite de victima originară, fie prin natură, fie datorită pregătirii sacrificiale, pentru ca să decaleze, să amâne sacrificiul ritual în raport cu violența colectivă originară, asigurând astfel ritului comemorativ o virtute cathartică proporțională cu nevoile societății în care este chemat să funcționeze.

Trebuie observată această corespondență remarcabilă. Constatăm din nou că ignoranța religioasă e una cu protecția foarte reală conferită societăților de sacrificiul ritual şi de religios în general.

XI

Unitatea tuturor riturilor

Analizele precedente ne vor permite să integrăm în ipoteza noastră generală forme rituale considerate adesea „aberante” datorită caracterului lor atroce, dar nici mai mult nici mai puțin indescifrabile în realitate decât toate celelalte în absența violenței fondatoare, şi perfect descifrabile, dimpotrivă, în lumina sa. Al doilea tip de pregătire sacrificială, cel care constă în a integra în comunitate o victimă care prin natură îi este prea străină, deschide calea formei celei mai celebre şi mai spectaculoase a canibalismului ritual, cel pe care îl practicau tupinamba, popor situat pe coasta nord-vestică a Braziliei.

Canibalismul tupinamba este cunoscut prin textele unor observatori europeni, comentate de Alfred Metraux în Religions etmagies indiennes d'Amcriquc du Sud. Nu am să mă refer aici decât la punctele care interesează direct interpretarea mea; în rest, îi trimit pe cititori la această

lucrare, precum şi la un studiu mai vechi al aceluiaşi autor, La Religion tlcs Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarani.'

Se ştie că populația tupinamba se bucură, în literatura şi gândirea Occidentului modern, de un prestigiu deosebit. Cei doi indieni pe care Montaigne îi întâlneşte la Rouen, în episodul menționat într-un capitol celebru al Eseurilor, aparțineau acestei pspulații. Este important să remarcăm că tupinamba sunt cei care au stat la baza celui mai faimos portret, înaintea secolului al XVIII-lea, al acelui bon sauvage a cărui soartă în istoria deja lungă a umanismului occidental o cunoaştem cu toții.

Bibliothequc de l'Ecolc des Hautes Etudes, Sciences religieiuses, XLV, Paris, 1928.

Inseparabil de o stare de război endemică între triburile care devoră toți duşmanii pe care reuşesc să pună mâna, canibalismul tupinamba îmbracă două forme foarte diferite. Cadavrul duşmanului ucis în timpul unei bătălii este mâncat pe loc, fără altă formalitate. În afara comunității şi a legilor sale'nu e loc pentru rit; violența nediferențiată domneşte nestingherită. i

Canibalismul propriu-zis ritual nu se exercită decât asupra duşmanilor aduşi vii în sat. Aceşti prizonieri vor petrece luni în şir, uneori chiar ani întregi în intimitatea celor care vor siârşi prin a-i devora. Ei participă la activitățile lor, se amestecă în viața lor zilnică, se căsătoresc cu una din femeile lor; într-un cuvânt, ei stabilesc cu viitorii lor sacrificatori, pentru că, aşa cum vom vedea, avem de-a face cu un sacrificiu, legături aproape, identice cu cele care-i unesc pe aceştia din urmă unii cu alții.

Prizonierul face obiectul unui tratament dublu, contradictoriu; uneori, el este un obiect de respect şi chiar de venerație. Favorurile sale sexuale au căutare. Alteori, este insultat, disprețuit, supus violenței.

Cu puțin înaintea datei fixate pentru moartea sa, este încurajată ritual evadarea prizonierului. Nefericitul este repede prins şi, pentru prima dată, i se leagă o frânghie grea de glezne. Stăpânu! său nu îl mai hrăneşte. Drept urmare, el e nevoit să-şi fure hrana. Unul din autorii comentați de Metraux afirmă că „în tot acest timp îi era îngăduit să bată, să lovească, să fure găini, gâşte şi alte lucruri, şi să facă tot ce e mai rău cu putință ca să-şi răzbune moartea, fără ca cineva să-1 împiedice”. Pe scurt, sunt încurajate acțiunile ilegale ale viitoarei victime, sortind-o transgresiunii. Majoritatea observatorilor moderni recunosc că în acest stadiu scopul acestor acțiuni este metamorfoza prizonierului în „țap ispăşitor”.

Iată cum rezuma Francis Huxley diversele roluri şi destinul prizonierului:

Destinul prizonierului e să joace şi să încarneze mai multe roluri contradictorii. El este duşmanul adoptat; ocupă locul omului în onoarea'căruia el va fi ucis; este în acelaşi timp rudă prin alianță şi paria; este cinstit şi disprețuit, țap ispăşitor şi erou; toți încearcă să-1 sperie, dar dacă el arată că îi este teamă, e considerat nedemn de moartea care îl aşteaptă. Asumându-şi toate aceste roluri eminamente sociale, el devine un om în adevăratul sens al cuvântului, ilustrând contradicțiile pe care le declanşează societatea: situație imposibilă care nu poate sfârşi decât în moarte. Caracterul său imposibil este întărit când ritualul îi conferă puterea şi atributele eroului mitic; el devine reprezentantul lumii de dincolo instalate în inima lumii de aici. un Ianus prea sacru ca să putem trăi cu el.1

Affublc Savuges (New York, 1966).

Totul este definit aici admirabil, cu excepția faptului că victima asupra căreia sunt aruncate toate contradicțiile societății apare în final nu ca un „preaplin de umanitate”, ci ca dublu monstruos şi ca divinitate. Huxley are dreptate: ni se dezvăluie aici adevărul raporturilor umane şi al societății, dar el este insuportabil; iată de ce trebuie să ne debarasăm de el; o funcție esențialăa violenței fondatoare este să expulzeze adevărul, să îl plaseze în afara umanității.

Nu putem înțelege ce se petrece aici fără să ne referim la mecanismul victimei ispăşitoare ca la un proces real, care fondează cu adevărat coeziunea comunității. Numai un mecanism real poate face cu adevărat inteligibil proiectul canibalismului ritual. Atâta vreme cât ne condamnăm să citim fenomenul „țapului ispăşitor” într-o cheie psihologică, ne imaginăm că aceşti canibali caută o justificare morală pentru violența de care se vor face vinovați. Este de fapt stabilit: cu cât prizonierul va comite mai multe acte criminale, cu atât răzbunarea asupra lui va fi mai legitimă. Dar nu se pune deloc problema de a calma vreo nevroză sau de a flata vreun „sentiment de culpabilitate”; este vorba de a obține nişte rezultate extrem de concrete. Atâta timp cât gândirea modernă nu va înțelege caracterul extraordinar de operatoriu al țapului ispăşitor şi al tuturor înlocuitorilor săi sacrificiali, fenomenele esențiale ale oricărei culturi umane vor continua să îi scape.

Mecanismul victimei ispăşitoare este de două ori salvator; realizând unanimitatea, el reduce la tăcere violența pe toate planurile unde aceasta vorbeşte; el îi împiedică pe cei apropiați să se bată şi împiedică apariția

adevărului omului, situându-1 în exteriorul omului ca divinitate incomprehensibilă.

Prizonierul trebuie să atragă spre persoana sa toate tensiunile interioare, toate urile şi ranchiunele acumulate. I se cere să transforme prin moartea sa toată această violență malefică într-un sacru benefic, să transmită vigoarea sa unei ordini culturale deprimate şi obosite. Canibalismul ritual este deci un rit asemănător tuturor celor pe care le-arh întâinit anterior. Dacă tupinamba acționează aşa cum o fac este pentru că ei urmează un model sau mai curând pentru că sistemul ritual urmează acest model pentru ei. Ei se străduiesc, la rândul lor, să reproducă ceea ce s-a petrecut prima oară, să reînnoiască o dată în plus unanimitatea care s-a făcut şi refăcut în jurul victimei ispăşitoare. Dacă prizonierul face obiectul unui tratament dublu, dacă este când hulit, când onorat, asta i se întâmplă în calitatea sa de reprezentant al victimei originare. Demn de a fi urât, în măsura în care polarizează violența pe care încă nu a i metamorfozat-o, el devine extrem de respectabil când o metamorfozează, când face din nou să funcționeze mecanismul unificator al victimei ispăşitoare. Cu cât victima va părea la început mai odioasă, cu atât pasiunile polarizate de ea vor fi mai viguroase, iar mecanismul va funcționa până la capăt.

Prizonierul tupinamba este, în definitiv, ca regele african. Deja aureolat de viitoarea sa moarte, el încarnează cele două fețe ale sacrului nu în mod succesiv, ci simultan. El îşi asumă totalitatea violenței, şi asta încă din timpul vieții, pentru că în realitate el şi-o asumă în eternitate, în afara oricărei temporalități.

Judecând după aceste texte, se pare că prizonierul este efectiv destinat să reîncarneze un erou mitic care apare în anumite versiuni sub înfățişarea unui prizonier aflat pe punctul de a fi executat şi devorat în mod ritual, în ochii celor care îl practică, aşadar, canibalismul ritual trece drept repetiție a unui eveniment primordial.

Asemeni aspectului incestuos din monarhia africană, aspectul antropofagie riscă să-1 distragă pe observator, să-1 împiedice să recunoască în ritualul tupinamba acelaşi lucru în esență ca pretutindeni altundeva, adică, înainte de orice, sacrificiul. Acest risc este mai mare totuşi în cazul incestului decât în cel al antropofagiei, care nu şi-a găsit încă un Freud aj său şi nu a fost încă ridicată la rangul de mit major al modernității. Cinema-ul contemporan a încercat să facă din canibalism o modă, dar rezultatele nu sunt senzaționale.

Mircea Eliade afirmă pe bună dreptate că sacrul apare primul şi că poate, la limită, antropofagia nu există sub o formă naturală.1 Cu alte cuvinte, victima nu este sacrificată ca să fie mâncată, ci trebuie mâncată pentru că e sacrificată. La fel se întâmplă cu toate victimele animale care sunt şi ele mâncate. Elementul antropofag nu pretinde nici o explicaţie deosebită. În mai multe privinţe, el este cel care lămureşte unele din riturile cele mai obscure. Orice consum de carne sacrificială, umană sau animală, trebuie interpretat în lumina dorinţei mimetice, veritabil canibalism al spiritului uman, care sfârşeşte întotdeauna prin a viza o altă violenţă, violenţa celuilalt. Dorinţa mimetică exacerbată doreşte în acelaşi timp să distrugă şi să absoarbă violenţa încarnată a modelului-obstacol, întotdeauna asimilat fiinţei şi divinităţii.

1 The Sacred und the Profane (New York, 1961), p. 103. (Vezi Sacrul şi profanul, traducere de Brânduşa Prelipceanu, Humanitus, 1995 -n.t.)

Ne explicăm, astfel, dorinţa canibalilor de a-şi vedea victima demonstrând prin curajul său că este cu adevărat încarnarea violenţei suverane. Carnea victimei este consumată obligatoriu după sacrificare, adică o dată ce violenţa malefică s-a metamorfozat complet în substanţă benefică, convertită integral într-o sursă de pace, de vitalitate şi de fecunditate.

O dată ce s-a recunoscut în canibalismul ritual un rit sacrificial asemeni celorlalte, adopţia prealabilă a prizonierului, asimilarea sa parţială în tribul care-1 va devora nu mai pune nici o problemă.

Viitoarea victimă vine din afară, din sacrul nediferenţiat; ea este prea străină comunităţii ca să fie imediat utilizabilă pe planul sacrificiului. Pentru a o face aptă să reprezinte cum se cuvine victima originară, trebuie să i se confere ceea ce îi lipseşte, o anumită apartenenţă la grup, trebuie transformată într-o creatură „dinăuntru", fără să i se ia totuşi calitatea de creatură „din afară", această exterioritate deja sacră care o caracterizează în mod esenţial.

Pregătirea sacrificială face victima destul de asemănătoare cu ţintele „naturale" şi directe ale violenţei, altfel spus cu semenii săi, pentru ca să asigure transferul tendinţelor agresive, ca să facă din această victimă, în fund, un obiect „apetisant", rămânând totodată suficient de străină şi de diferită pentru ca moartea sa să nu rişte să antreneze comunitatea într-un ciclu de răzbunare. Singura persoană care poate şi este oarecum obligată, până la un anumit punct, să îmbrăţişeze cauza prizonierului, este soţia sa.

Dacă ia acest rol prea în serios, ea este executată fără formalități. Copiii cuplului, dacă există, sunt şi ei executați.

Se observă foarte bine aici cum imitarea mecanismului victimei ispăşitoare, imitare întotdeauna scrupuloasă, dar în mod necesar decalată prin transfigurarea acestei prime victime, instalează tipul de practică rituală care corespunde „nevoilor” comunității şi asigură „evacuarea” violenței, evaporarea sa asupra unor victime nici prea atrăgătoare, nici prea puțin atrăgătoare, într-un cuvânt, asupra tipului de victime celui mai apt să uşureze comunitatea de această violență, să o „purifice”. Vedem prea bine cum instalarea sistemului, inclusiv pregătirea sacrificială care contribuie la ameliorarea „randamentului” victimelor, poate avea loc fără ca sistemul să fie cu adevărat gândit vreodată de cineva, iară să existe vreodată altceva decât imitarea crimei originare, cea care a făcut sau a refăcut unitatea comunității.

Trebuie deci să vedem în adopția prizonierului un exemplu de pregătire sacrificială de felul celui de-al doilea tip definit mai sus.

Canibalismul ritual seamănă mult cu monarhia africană prin faptul că viitoarea victimă este sacralizată în timpul vieții. Pentru a înțelege înrudirea dintre cele două rituri trebuie să ne gândim la piesa lui Jean Genet, Haute Surveillance, care arată un condamnat la moarte ale cărui favoruri sunt disputate de doi borfaşi mărunți, în realitate doi frați duşmani, fascinați de apropiata sa execuție. (Oricât de revelatoare ar li apropierea, nu trebuie să conchidem că practica rituală ține de un spirit asemănător cu acela din piesa contemporană.)

Unul din motivele care ne împiedică să vedem raportul strâns dintre monarhia africană şi canibalismul tupinamba ține de recrutarea victimei, care este aleasă „dinăuntru” în primul caz şi „din afară” în al doilea caz. Pentru a ajunge la acelaşi rezultat în ambele cazuri, pregătirea sacrificială trebuie să se focă în sens contrar. Integrându-1 pe prizonier în comunitate, populația tupinamba acționează ca şi populația dinka atunci când desprind din turmă şi instalează îângă ei animalul destinat sacrificiului. Totuşi, în cazul populației tupinamba punerea în practică a principiului merge mult mai departe. Ciudata adopție a prizonierului oferă un indiciu în plus şi cu siguranță remarcabil în favoarea tezei apărate aici, care face din victima ispăşitoare o ființă dinăuntru, un apropiat al celor care l-au asasinat. Canibalismul tupinamba pare deosebit de sensibil la această „proximitate” a victimei originare; pentru a o reproduce în victimele următoare fără să

compromită eficiența sacrificială a ritului, el recurge la un procedeu prea implacabil logic ca să nu ne deconcerteze.

Tot ceea ce am spus contrazice, bineînțeles, un aspect important al vechilor mărturii. Dacă ar fi să le credem, străinul, duşmanul ereditar, şi nu unul dintre apropiaţi este cel pe care fiecare comunitate îl urmăreşte cu ura sa şi îl devoră, alternativ. Canibalismul ritual se concepe pe sine şi se lasă observat ca un joc de represalii interminabile care se desfăşoară la o scară intertribală.

Este foarte evident că această lectură e înşelătoare; există aspecte esențiale ale instituției pe care ea le face indescifrabile. Dimpotrivă, e foarte uşor să incorporăm această lectură în explicația pe care tocmai o propunem. Nu numai că ea nu este „stânjenitoare”, dar e necesară: ea constituie ceea ce am putea numi „ideologia” canibalismului ritual, decalată în mod necesar față de adevărul instituției.

Ca şi în ansamblul tsimshian studiat mai sus, există o deplasare a violenței intestine spre exterior; această deplasare este sacrificială, nu doar verbală, deoarece comunitățile sunt cu adevărat în război, devorându-şi reciproc membrii. Şi aici, putem spune că între triburi există înțelegerea de a nu se înțelege niciodată; starea de război permanent are drept funcție esențială alimentarea cu victime a cultului canibal. De o parte şi de cealaltă capturile trebuie să se echilibreze aproximativ, să constituie un sistem de cvasi-prestații reciproce, mai mult sau mai puțin legat, se pare, de schimbul de femei, marcat şi el frecvent de ostilitate, ca în cazul populației tsimshian.

Fie că e vorba de femei sau de prizonieri, schimbul ritualizat în conflict, conflictul ritualizat în schimb nu constituie niciodată decât nişte variante ale unei aceleiaşi alunecări sacrificiale din afară spre înăuntru, reciproc avantajos pentru că împiedică dezlănțuirea violenței acolo unde ea nu trebuie câtuşi de puțin să se dezlănțuie, în sânul grupurilor elementare. Răzbunările interminabile între un trib şi altul trebuie înțelese ca metafora obscură a răzbunării efectiv' amânatc în interiorul fiecărei comunități. Această „amânare”, această deplasare nu are nimic fals, bineînțeles. Tocmai pentru că rivalitatea şi duşmănia dintre diversele grupuri este reală, sistemul îşi conservă eficacitatea. Este limpede, de altminteri, că acest tip de conflict nu se menține întotdeauna în limite tolerabile.

Există aici un cuvânt, tobajara, ale cărui diferite sensuri rezumă economia canibalismului ritual. El desemnează în primul rând poziția simetrică celei a

subiectului într-un sistem de opoziție, vis-â-vis-uostil. Cuvântul este înrudit cu un verb care înseamnă a se înfrunta, a fi în situație de antagonism.

Se cuvine să notăm, în legătură cu lobajara.es. uciderea prizonierului se desfăşoară astfel îneât să semene cât mai mult cu o luptă ciudată. Victima este legată cu o frânghie; i se lasă destul loc ca să poată evita, o vreme, loviturile pe care cel din fața sa, întotdeauna unic, tobajara al său, se străduie să i le aplice.

Nu trebuie să ne mire faptul că tobajara desemnează mai precis victima festinului antropofag. Dar acest cuvânt mai are un al treilea sens, cel de cumnat. Cumnatul este substituit fratelui, adversarul cel mai natural. În schimbul uneia dintre femeile sale, i se cedează cumnatului una din propriile femei, femeia prea apropiată, cea care ar servi aproape inevitabil drept miză unei rivalități propriu-zis fraterne, dacă bărbații unei aceleiaşi comunități elementare ar vrea să-şi rezerve femeile doar pentru propria folosință. Mişcarea sacrificială îl substituie pe cumnat fratelui ca i obiect de ostilitate. Întreaga structură a sistemului este implicită în tripla încărcătură semantică a cuvântului tobajara. Şi nu suntem departe de tragedia greacă cu frații şi cumnații săi duşmani, Eteocle şi Polynice, Oedip şi Creon.

Ideologia canibalismului ritual seamănă cu miturile naționaliste şi războinice ale lumii moderne. Fără îndoială, este posibil ca observatorii să fi deformat explicațiile date de indigeni. Aceste deformări, presu-punând că sunt reale, nu ar afecta deloc linia generală a interpretării. Un cult sacrificial fondat pe război şi pe uciderea reciprocă a prizonierilor nu poate fi conceput într-un mod mitic foarte diferit de „naționalismul” nostru, cu „duşmanii săi ereditari” etc. A insista asupra diferențelor între două mituri de acest gen ar însemna să cădem noi înşine în mit, fiindcă ne-am îndepărta de singurul lucru care contează cu adevărat, şi anume realitatea, întotdeauna identică, situată în spatele naționalismului modern, ca şi în spatele mitului tupinamba. În ambele cazuri, funcția esențială a războiului străin şi a riturilor mai mult sau mai puțin spectaculoase care îl pot însoți constă în a păstra echilibrul şi liniştea comunităților esențiale, îndepărtând amenințarea unei violențe în mod necesar mai intestină decât violența deschis discutată, recomandată şi practicată.

În romanul său de anticipație intitulat 1984, George Orwell prezintă stăpânii a două super-tiranii cinic hotărâți să perpetueze conflictul lor pentru a-şi asigura mai bine influența asupra unor populații mistificate. Cultul canibal, întemeiat pe războiul permanent şi menit să perpetueze liniştea

interioară, ne dezvăluie că lumea modernă nu are monopolul unor asemenea sisteme şi că instalarea. lor nu se bazează câtuşi de puţin pe prezenţa unor conducători de joc perfect lucizi, manipulatori cinici ai unor mulţimi inocente.

Constatăm că nu e greu să asociem canibalismul tupinamba unei teorii generale a ritului fondată pe victima ispăşitoare. Această asociere clarifică anumite aspecte ale faptelor tupinamba rămase până acum indescifrabile. Faptele tupinamba, la rândul lor, pun în evidenţă anumite aspecte ale teoriei generale care apar neclar sau nu apar deloc în riturile analizate anterior.

Chiar dacă rămâne fragmentară, panorama noastră rituală cuprinde de acum înainte rituri foarte diverse, atât pe planul conţinutului şi al formei, cât şi pe planul repartiţiei geografice. Aşadar, se apropie momentul în care vom putea considera ca definitiv stabilită ipoteza care face din victima ispăşitoare fundamentul oricărei forme religioase. Totuşi, înainte de a formula această concluzie se cuvine să spprim precauţiile şi să ne întrebăm dacă nu am îndepărtat involuntar anumite categorii rituale care ar scăpa cu totul tipului de lectură elaborat în paginile anterioare.

Dacă am vrea să caracterizăm printr-un singur cuvânt ansamblul riturilor care ne-au reţinut până acum atenţia, am putea spune că ele vizează toate să perpetueze şi să întărească o anumită ordine familială, religioasă etc. Obiectul lor este să menţină lucrurile aşa cum sunt. De aceea apelează constant la modelul oricărei fixări şi stabilizări culturale: unanimitatea violentă împotriva victimei ispăşitoare şi în jurul ei.

Putem defini toate aceste rituri ca rituri de fixitate sau de imobilism. Or, există şi rituri zise de trecere. Unele fapte de aici ar putea contrazice concluzia spre care tindem. Înainte de a proclama că victima ispăşitoare se află la originea tuturor riturilor, este indispensabil să arătăm că ea serveşte deopotrivă drept model riturilor de trecere.

Riturile de trecere.'SÂnt legate de dobândirea unui nou statut, de iniţiere, de exemplu, care, în numeroase societăţi, e singura ce conferă adolescenţilor apartenenţa deplină la comunitate. În societatea noastră, cel puţin în teorie, trecerea de la un statut la altul nu pune decât probleme minore de adaptare, rezervate în principiu celor interesaţi direct, care efectuează această trecere. Chiar dacă aceste credinţe sunt oarecum zdruncinate, poate, de câtva timp, ele continuă să ne inspire gândirea şi toate comportamentele.

În societățile primitive, dimpotrivă, cea mai mică schimbare, chiar la un individ izolat, este tratată ca şi cum ar putea antrena o criză majoră. Un pericol literalmente apocaliptic se. profilează în spatele trecerilor care sunt în ochii noştri cele mai normale, cele mai previzibile, cele mai indispensabile pentru continuitatea societății.

În Riturile de trecere, lucrarea care a acreditat expresia printre etnologi, Van Gennep descompune schimbarea de statut în două momente, în cursul celui dintâi, subiectul pierde statutul pe care îl avea până atunci, în timpul celui de-al doilea, el dobândeşte un nou statut. Nu trebuie să atribuim această analiză doar maniei, carteziene şi franceze, a ideilor clare şi distincte. Gândirea religioasă distinge cu adevărat cele două momente; ea le percepe ca fiind independente unul de celălalt, separate chiar printr-un interval care se poate transforma într-o adevărată prăpastie în care întreaga cultură ameninţă să se prăbuşească.

Distincția lui Van Gennep ne permite să înțelegem elementul critic din trecere, pentru că ea izolează pierderea de statut, permițându-ne să recunoaştem aici o pierdere de difewnțăm sensul definit mai sus. Cu alte cuvinte, ea ne readuce pe un teren familiar. Dacă orice violență antrenează o pierdere de diferență, orice pierdere de diferență, la rândul său, antrenează o violență. Şi această violență este contagioasă. Avem deci de-a face cu aceeaşi angoasă ca şi în cazul gemenilor. Gândirea religioasă nu distinge între diferențele naturale şi diferențele culturale. Chiar dacă ea nu este întotdeauna justificată la nivelul obiectelor particulare care o provoacă, spaima, în principiul său, nu este imaginară.

Individul în stare de trecere este asimilat victimei-unei epidemii sau unui criminal care riscă să răspândească violența în jurul său. Cea mai mică pierdere de diferență, oricât ar fi de localizată, poate adânci întreaga comunitate într-o criză sacrificială. Cea mai mică ruptură, ochiul care fuge într-o țesătură, dacă nu este remaiat la timp poate distruge tot veşmântul.

Prima măsură care trebuie luată într-o asemenea situație este evident izolarea victimei, interdicția oricărui contact cu membrii sănătoşi ai comunității. Trebuie prevenită contaminarea. Indivizii suspecți sunt imediat excluşi; ei sălăşluiesc la periferia comunității; uneori sunt expulzați foarte departe, în pădure, junglă sau deşert, acolo unde domneşte violența nediferențiată, în împărăția sacrului căruia îi aparțin toate ființele lipsite de această diferență stabilă şi de acest statut determinat, singurele care pot menține ființele în afara sacrului.

Pentru că nu crede în contaminare, cu excepția cazului bolilor micro-bicne, mentalitatea modernă crede întotdeauna că e posibilă limitarea pierderii de statut la un domeniu determinat. Lucrurile stau cu totul altfel în societățile primitive. Nediferențierea se răspândeşte şi însuşi neofitul este prima victimă a caracterului contagios al propriei sale afecțiuni. În anumite societăți, viitorul inițiat nu mai are nici nume, nici trecut, nici legături de rudenie, nici drepturi de vreun fel. El este redus la starea de lucru inform şi care nu poate fi numit. În cazul inițierilor colective, când un întreg grup de adolescenți de aceeaşi vârstă este chemat la o aceeaşi trecere, nimic nu-i mai separă pe membrii grupului; în interiorul acestui grup, aşadar, se trăieşte într-o egalitate şi o promiscuitate totale.

Ştim că în sacru diferențele nu sunt şterse şi abolite decât pentru că ele sunt toate prezente într-o stare amestecată, într-o formă haotică. A aparține sacrului înseamnă a participa la această monstruozitate. A fi lipsit de diferențe sau a avea prea multe, a le pierde pe toate sau a le incorpora pe nedrept reprezintă acelaşi lucru. Înțelegem deci că neofitul poate apărea la fel de bine ca monstru hermafrodit sau ființă asexuată.

Dacă trecerea constituie întotdeauna o experiență redutabilă este pentru că nu putem afirma, la început, că va fi vorba doar despre o trecere. Se ştie ce se pierde, nu se ştie ce va fi pus în loc. Nu se ştie ce va ieşi din amestecul monstruos al diferențelor. Violența suverană are ultimul cuvânt în această privință şi nu e bine să ai de-a face cu ea. „Structura”, în definitiv, nu poate face „loc” schimbării. Chiar previzibilă, schimbarea pare, prin definiție, de nestăpânit. Ideea unei deveniri supuse legilor sociale sau chiar naturale este străină religiei primitive.

Cuvântul conservator este prea slab ca să califice spiritul de imobilism, groaza de mişcare care caracterizează societății presate de sacru. Ordinea socio-religioasă apare ca o binefacere inestimabilă, o favoare nesperată pe care sacrul, în orice clipă, o poate retrage oamenilor. Nu se pune problema să facem o judecată de valoare asupra acestei ordini, să comparăm, să alegem sau să manipulăm câtuşi de puțin „sistemul” pentru a-1 ameliora. Orice gândire modernă despre societate ar părea aici o demență nelegiuită, bună să atragă intervenția răzbunătoare a Violenței. Oamenii trebuie să-şi țină respirația. Orice mişcare necugetată poate antrena o vijelie bruscă, un val seismic în care ar dispărea orice societate umană.

Oricât de terifiantă ar fi, perspectiva trecerii nu e totuşi lipsită de speranță. Tocmai prin pierderea generalizată a diferențelor şi prin violența universală,

prin criza sacrificială şi'prin intermediul său comunitatea a ajuns odinioară la ordinea diferențiată. Criza este aceeaşi, şi putem spera că va ajunge la acelaşi rezultat, la o instaurare sau la o restaurare a diferențelor, adică, în cazul neofiților, la dobândirea noului statut râvnit de ei. Acest deznodământ favorabil depinde în primul rând de Violența suverană, dar comunitatea crede că poate contribui la aceasta. Ea va încerca să canalizeze energia malefică pe drumurile deschise de comunitate. Pentru ca rezultatul final să fie acelaşi ca prima oară, pentru a da toate şansele comunității, trebuie să se reproducă, în fiecare clipă, tot ceea ce s-a petrecut prima oară, trebuie ca neofiții să fie puşi să parcurgă toate etapele crizei sacrificiale, aşa cum sunt ele rememorate, trebuie turnată experiența actuală în tiparul experienței de odinioară. Dacă procesul ritual repetă întocmai proccs'ul crizei originare, putem spera că el se va termina în acelaşi fel.

Acesta este proiectul fundamental al riturilor de trecere; este suficient să îl sesizăm pentru a înțelege că aspectele cele mai bizare, în agarcnță, detaliile pe care le considerăm „morbide” sau „aberante”, țin de o logică foarte simplă pe care gândirea religioasă nu face decât să o urmeze până la capăt. In loc să eludeze criza, neofitul trebuie să se cufunde complet în ea, pentru că strămoşii săi s-au cufundat şi ei. În loc să fugă de consecințele cele mai neplăcute sau cele mai îngrozitoare ale violenței reciproce, el trebuie să le suporte una câte una. De ce este privat postulantul de confort şi chiar de hrană, de ce este copleşit de persecuții, uneori de adevărate torturi? Pentru că prima oară lucrurile s-au petrecut astfel. În anumite cazuri, nu e suficient ca violența să fie suportată, ea trebuie şi exercitată. Această dublă exigență evocă foarte direct reciprocitatea „rea” a crizei sacrificiale. Ca în anumite sărbători, şi din aceleaşi motive, numeroase practici interzise în orice altă perioadă sunt cerute aici, furturi, agresiuni sexuale simbolice sau reale, consum de alimente prohibite. Există societăți în care antropofagia, interzisă în oricare altă circumstanță, face parte din procesul de inițiere. La populația tupinamba, uciderea unui prizonier are valoare de inițiere pentru cel care este însărcinat cu acest lucru. Numeroase sunt societățile în care actul inițiatic prin excelență constă în uciderea unui animal sau a unei ființe umane.

Tendința individului privat de statut de a se metamorfoza în dublu monstruos trebuie să se exteriorizeze complet. Uneori, el trebuie să se transforme în animal: de îndată ce vede oameni, viitorul inițiat se preface că se aruncă asupra lor şi îi devoră. Asemeni lui Dionysos sau regelui sacru, el

devine taur, leu, leopard, dar numai pe durata crizei inițiatice. Folosirea graiului omenesc nu îi este îngăduită; el se exprimă prin grohăituri sau prin răgete. În anumite rituri regăsim toate trăsăturile caracteristice posesiunii violente, în stadiul suprem al crizei. Elementele succesive ale riturilor ne permit deci să urmărim evoluția reală sau presupusă a acestei crize.

Dovada că totul este modelat de la un capăt la altul după criză şi rezolvarea sa este că dincolo de toate riturile pe care le-am enumerat şi care mimează criza însăşi figurează ceremonii care reproduc unanimitatea în sfârşit realizată împotriva victimei ispăşitoare; aceste ceremonii constituie punctul culminant al întregii afaceri. Intervenția măştilor în acest moment suprem demonstrează direct prezența dublului monstruos, deja atestată de metamorfozele presupuse ale neofiților. Aceste ceremonii pot lua cele mai variate forme, dar evocă întotdeauna rezolvarea violentă, sfârşitul crizei, întoarcerea la ordine, adică dobândirea de către neofiți a statutului lor definitiv.

Riturile de trecere vizează deci să structureze după modelul crizei originare orice criză potențială, ocazionată de o pierdere oarecare de diferență. Este vorba de a transforma în certitudine incertitudinea îngrozitoare care însoțeşte întotdeauna apariția violenței contagioase. Dacă riturile de trecere reuşesc întotdeauna, dacă îşi ating în mod regulat scopurile, ele tind treptat să se transforme într-o simplă încercare din ce în ce mai „simbolică”, pe măsură ce ea devine tot mai puțin aleatorie. Elementul central al riturilor, inima sacrificială, tinde la rândul său să dispară, şi nici măcar nu mai ştim la ce se referă „simbolul”.

Vedem că nu există o diferență esențială între riturile de trecere şi riturile pe care le-am numit mai sus de fixitate. Modelul rămâne acelaşi. Acțiunea rituală nu are niciodată decât un scop, şi anume imobilitatea completă sau, în lipsa acesteia, un minimum de mobilitate. A întâmpina schimbarea înseamnă întotdeauna a întredeschide uşa în spatele căreia se află violența şi haosul. Oamenii nu pot fi însă împiedicați să devină adulți, să se căsătorească, să se îmbolnăvească, să moară. De fiecare dată când devenirea le amenință, societățile primitive încearcă să-i canalizeze forța clocotitoare în limitele sancționate de ordinea culturală. Acest lucru este valabil şi pentru schimbările sezoniere, în numeroase societăți. Oricare ar fi problema, de oriunde ar veni pericolul, remediul este de ordin ritual şi toate riturile se reduc la repetiția rezolvării originare, la o nouă naştere a ordinii diferențiate. Modelul oricărei fixități culturale este şi modelul oricărei

schimbări necatastrofale. La limită, nu există o distincție netă între riturile de trecere şi celelalte.

Există totuşi o specificitate relativă a unor rituri de trecere. Elementele împrumutate chiar de la criză, în opoziție cu deznodământul său, joacă un rol mai important şi mai spectaculos în riturile de trecere decât în multe alte rituri. Aceste elemente dau riturilor aspectul lor propriu-zis inițiatic. Din această cauză li se întâmplă să se perpetueze, în perioadele de dezagregare rituală, în vreme ce restul, adică ceea ce este mai esențial, cade în uitare şi dispare. Este un proces pe care l-am constatat deja în legătură cu alte rituri. Concluzia fondatoare este cea care tinde să dispară prima, şi această dispariție taie, ca să spunem aşa, cordonul ombilical care leagă toate riturile de violența fondatoare, conferindu-le astfel un aspect înşelător de specificitate absolută.

Atâta vreme cât riturile rămân vii, unitatea lor este mai puternică decât diferențele dintre ele. În cazul riturilor de trecere, de exemplu, chiar dacă proba inițiatică este rezervată anumitor indivizi, întreaga comunitate este implicată; nu există rit care să nu pună în mişcare unanimitatea fondatoare.

Eficacitatea riturilor de trecere regăseşte, în principiul său, eficacitatea sacrificială în general. Există totuşi anumite nuanțe asupra cărora este util să ne oprim.

Cu cât trece timpul, cu atât spaima provocată de criza originară tinde să se risipească. Noile generații nu au aceleaşi motive ca strămoşii lor'să respecte interdictele, să vegheze la integritatea ordinii religioase; ele nu au nici o experiență a violenței malefice. Impunând noilor veniți rituri de trecere, adică încercări cât mai asemănătoare cu cele ale crizei originare, cultura caută să reproducă starea de spirit cea mai favorabilă perpetuării ordinii diferențiate; ea recreează atmosfera de teroare sacră şi de venerație care domnea printre strămoşi în epoca în care riturile şi interdictele erau cel mai riguros respectate.

Mecanismul difuzării şi prevenirii violenței în societățile umane, aşa cum ni 1-a dezvăluit schema crizei sacrificiale şi a violenței fondatoare, ne permite să înțelegem că riturile de trecere au, o eficiență reală, cel puțin atâta vreme cât ele nu-şi pierd caracterul de încercare dificilă, impresionantă, uneori abia suportabilă. Ca întotdeauna, este vorba de a face „economia” unei crize sacrificiale, cea pe care ignoranța adolescenților şi impetuozitatea lor tinerească riscă foarte tare să o dezlănțuie.

Riturile de trecere dau neofiților o senzație anticipată a ceea ce îi aşteaptă dacă transgresează interdictele, dacă neglijează riturile şi se îndepărtează de religios. Grație ritualului, generațiile succesive se pătrund de respectul pentru operele extraordinare ale sacrului, participă la viața religioasă cu fervoarea cerută, se consacră din toate puterile consolidării ordinii culturale. Încercarea fizică are o forță constrângătoare pe care nici o înțelegere intelectuală nu o egalează; ea face ca ordinea socio-reli-gioasă să apară ca o extraordinară binefacere.

Riturile de trecere constituie un minunat instrument de conservare religibasă şi socială. Ele asigură dominația generațiilor mai vechi asupra noilor generații. Asta nu înseamnă că le putem-reduce la un complot al „bătrânilor" împotriva „tinerilor", sau al bogaților împotriva săracilor, într-adevăr, riturile de trecere sunt ca toate celelalte rituri analizate anterior; mecanismele pe care le pun în mişcare nu sunt niciodată complet gândite de nimeni. Ele rămân eficiente, în realitate, atâta vreme cât nu se încearcă să fie gândite pe planul unei eficiente pur sociale, atâta vreme cât ele constituie realmente o imitație a crizei primordiale. Eficacitatea unui rit este o consecință a atitudinii religioase în general; ea exclude toate formele de calcul, de premetitare şi de „planning" pe care avem tendința să ni le imaginăm în spatele tipurilor de organizare socială a căror funcționare ne scapă.

* * * în toate tipurile de inițiere, trecere la vârsta adultă, societăți secrete, confrerii religioase, şamanism etc, regăsim cel puțin schița schemei pe care nu am încetat să o reconstituim de la un capăt la altul al acestui eseu. Inițierea şamanică, de exemplu, nu se distinge de inițierile mai banale decât prin caracterul intens şi dramatic al încercărilor pe care le comportă, printr-o identificare explicită a unei divinități sau a unui spirit ale cărui aventuri extraordinare şi minunate evocă mecanismul victimei ispăşitoare.

Şamanul pretinde că manipulează anumite forțe supranaturale. Ca să devină capabil, de exemplu, să-i vindece pe ceilalți oameni, viitorul şaman trebuie să se expună răului care-i va afecta pe viitorii săi bolnavi, adică violenței malefice; el trebuie să se cufunde mai îndelung şi mai complet în acest rău decât muritorii de rând, ca să iasă din el triumfător; trebuie să demonstreze, în definitiv, că nu e doar protejatul Violenței, ci că participă la puterea sa, că poate domina, până la un anumit punct, metamorfoza maleficului în benefic.

Chiar şi trăsăturile cele mai fantastice ale inițierii şamanice nu sunt cu adevărat fanteziste: ele se leagă de o perspectivă rituală asupra violenței fondatoare. În culturi uneori foarte îndepărtate unele de altele, în Australia şi în Asia îndeosebi, inițierea culminează într-un vis de dezmembrare la capătul căruia candidatul se trezeşte, sau mai curând reînvie sub forma unui şaman desăvârşit. Această încercare supremă seamănă cu sfârtccarea colectivă a victimei în (liasparagmos-udionisiac şi într-un mare număr de ritualuri de proveniențe foarte diverse. Dacă dezmembrarea este un semn de resurecție şi de cucerire triumfală este pentru că ea semnifică însuşi mecanismul victimei ispăşitoare, metamorfoza maleficului în benefic. Şamanul suferă aceleaşi metamorfoze ca şi creaturile mitice la care va apela, maitârziu, în exercițiul funcțiunilor sale; el poate primi sprijinul lor pentru că le tratează pe picior de egalitate.

Practica şamanică seamănă cu o reprezentație teatrală. Şamanul joacă toate rolurile deodată, dar mai ales pe cel al forței care adună şi antrenează forțele benefice, care sfârşesc prin a dezorienta forțele malefice. Expulzarea finală este frecvent însoțită de un simbolism material. Vindecătorul etalează o crenguță, o bucată de bumbac, un rest oarecare pe care pretinde că 1-a extras din corpul bolnavului său şi pe care îl declară responsabil de boală.

Grecii numeau katharma obiectul malefic respins în timpul operațiilor rituale fără îndoială foarte asemănătoare cu aceea a şamanismului, aşa cum au putut observa etnologii în diverse părți ale lumii. Or, cuvântul katharma desemnează de asemenea şi în primul rând o victimă sacrificială umană, o variantă de pharmakos.

Dacă apropiem extracția acestui katharma şamanic de punerea în scenă-conflictuală, operația se clarifică. Boala este asimilată crizei; ea poate duce fie la moarte, fie la o vindecare întotdeauna interpretată ca eliminare de „impurități”, fie spirituale – spiritele rele – fie materiale – obiectul şamanic. Şi aici, este vorba de a repeta ceea ce s-a petrecut prima oară, de a ajuta bolnavul să se vindece singur, tot astfel cum întreaga colectivitate, odinioară, a creat în violența colectivă ordinea care o stăpâneşte. Kaharma nu ar fi trebuit să se introducă în organismul uman; el este cel care aduce dezordinea din afară. El constituie un veritabil obiect ispăşitor, în timp ce tot organismul uman mobilizat împotriva presupusului invadator joacă rolul colectivității. Dacă medicina primitivă este rituală, aşa cum se spune, ea trebuie să conste – şi constă – într-o repetare a procesului fondator.

Cuvântul katharsis semnifică în primul rând beneficiul misterios pe care cetatea îl obține din uciderea acestui katharma uman. El este în general tradus prin purificare religioasă. Operația este concepută în maniera unui drenaj, a unei evacuări. Înainte de a fi executat, katharma este plimbat solemn pe străzile oraşului, oarecum aşa cum o gospodină aspiră în toate colțurile apartamentului. Victima trebuie să atragă spre sine toate relele şi să le evacueze cu prețul propriei sale eliminări. Nu deținem aici adevărul operației, deşi suntem foarte aproape de el, ci ne aflăm deja în prezența unei interpretări mitice. Violența se cumulează desigur în victima ispăşitoare, dar nu se produce nici o expulzare, nici o evacuare. Esențialul este escamotat: violența reciprocă, arbitrarul rezolvării, elementul de liniştire şi nu de expulzare, care figurează în această rezolvare. A face din violență, ca întotdeauna, o „impuritate", un fel de „murdărie" care s-ar aduna de preferință asupra unui katharma uman sau material, a unei ființe sau a unui obiect care ar simți față de ea, ca şi ea față de ele, o afinitate particulară, ar însemna să o reifici. Când şamanul pretinde că extrage boala sub forma unui obiect, el transportă şi transpune această interpretare deja mitică asupra corpului bolnavului său şi asupra micului obiect incriminat.

Pe lângă folosirea religioasă şi folosirea şamanică, intermediară între cele două, există o folosire propriu-zis medicală a termenului katharsis. Un remediu cathartic este un drog puternic, care provoacă eliminarea unor umori şi materii a căror prezență este considerată nocivă. Remediul este frecvent conceput ca având aceeaşi natură cu răul sau capabil cel puțin să-i agraveze simptomele şi să provoace astfel o criză salutară din care se va trage vindecarea. El constituie, în definitiv, un supliment de rău care împinge criza la paroxism şi provoacă expulzarea agenților patogeni o dată cu eliminarea sa. Este deci exact aceeaşi operație ca aceea săvârşită de katharma uman în lectura pe care am numit-o mitică, în termeni de expulzare. Acesta este, de astă dată câtuşi de puțin mitic, şi principiul epurării.

Alunecarea care conduce de la un katharma uman la un katharsis medical este paralelă cu aceea care conduce de la pharmakos-uuman la termenul pharmakon, care înseamnă în acelaşi timp otravă şi leac. În ambele cazuri, se trece de la victima ispăşitoare sau mai curând de la reprezentantul ei, la drogul dublu, în acelaşi timp malefic şi benefic, adică la o transpunere fizică a dualității sacre. Plutarh foloseşte expresia kathartikon pharmakon într-o redundanță semnificativă.

„Traducerea” procesului violent în termeni de expulzare, evacuare, ablație chirurgicală etc, apare cu o frecvență extraordinară în cele mai diverse culturi. Astfel, rezultatele acelei Incwala swazi se exprimă în acțiuni rituale a căror denumire, însemnând literalmente „a muşca”, „a reteza”, „a cresta” noul an, se înscrie într-un ansamblu semantic unde figurează tot felul de operații profund revelatoare, pentru că ele merg de la consumarea primei căsătorii regale la victoria decisivă într-un conflict armat: numitorul comun pare să fie suferința acută, dar salutară, aptă să asigure vindecarea unei boli, rezolvarea naturală sau artificială a unei crize oarecare. Acelaşi ansamblu desemnează acțiunea unor substanțe care se consideră că exercită o acțiune terapeutică. În cursul riturilor, regele scuipă substanțe magice şi medicale înspre răsărit şi înspre apus. Însuşi termenul Incwala pare să se refere la ideea de curățenie, de curățare prin evacuare. Totul se termină, să reamintim, printr-un foc mare în care ard resturile impure ale operațiilor rituale şi ale întregului an care s-a încheiat. Ca să descrie efectul general al riturilor, Max Gluckman face apel la „catharsisul aristotelic”.

Katharma; katharsis sunt nişte derivate din katharos. Dacă adunăm puțin temele care gravitează în jurul aceleiaşi rădăcini, ne trezim în fața unui veritabil catalog al subiectelor tratate în acest eseu, din dubla perspectivă a violenței şi a sacrului. Katharma nu se referă doar la victima sau la obiectul ispăşitor. Termenul desemnează şi ocupația prin excelență a eroului mitic sau tragic. Ca să numească muncile lui Herakles, Plutarh vorbeşte de pontia katharmata, de expulzări care au purificat mările. Kathairo înseamnă, printre alte lucruri, a purifica pământul de monştri. Sensul secundar de „a biciui” pare puțin surprinzător în acest context, dar el se explică dacă ne amintim de practica ce consta în biciuirea organelor genitale ale pharmakos-u.

Într-un asemenea context, este important să notăm printre sensurile katharsis-uanumite ceremonii de purificare la care erau supuşi, în mistere, candidații la inițiere. Nu trebuie să uităm să menționăm un alt sens al katharsis-ului: menstruația. Dacă cititorul. care a ajuns până aici nu mai crede că are de-a face cu un ansamblu eteipgcn, dacă el crede, ca şi noi, că victima ispăşitoare oferă cheia acestor bizarerii aparente şi dezvăluie o unitate, sarcina noastră s-a încheiat.

De fiecare dată când descriem procesul fondator sau derivatele sale sacrificiale în termeni de expulzare, de eliminare, de purificare etc., interpretăm fenomene care nu au nimic natural, pentru că țin de violență, cu

ajutorul unui model natural. În natură, există cu adevărat expulzări, evacuări, eliminări ctc. Modelul natural este un model real. Dar această realitate nu trebuie să ne împiedice să ne întrebăm asupra rolului extraordinar pe care-1 joacă în gândirea umană, de la gândirca rituală şi medicina şamanică până în zilele noastre. Şi trebuie desigur să concepem lucrurile după schema schițată în capitolul VIII. Jocul violenței oferă impulsul inițial pentru descoperirea modelului şi aplicării sale când mistice, la jocul însuşi, când nemistice, la fenomene naturale. Prima elaborare apare din violența fondatoare şi priveşte această violență. Gândirea concepe modelul pentru că este solicitată de miracolul unanimității refăcute, într-o observație conjugată a naturalului şi a culturalului, şi recurge apoi la acelaşi model aproape pretutindeni, fără să mai fim capabili, chiar şi astăzi, să departajăm arbitrarul de non-arbitrar, nici, mai ales, utilul de inutil, fecundul de insignifiant, în special în domeniul psiho-patologic.

În clismele şi sângerările din secolul al XVII-lea, în grija constantă de a evacua umorile rele, nu ne este greu să recunoaştem prezența obsesivă a expulzării şi a purificării ca temă medicală esențială. Avem de-a face cu o variantă puțin rafinată a curei şamanice, a extracției unui katharma materializat.

Să râzi de clismele domnului Purgon este uşor, dar purgația are o eficacitate reală. Şi ce se poate spune în i'ață procedeelor moderne de imunizare şi de race/nare? Nu e oare unul şi acelaşi model care operează în toate cazurile, şi care oferă cadrul său intelectual şi instrumentul său când pseudodescoperirii, când descoperirii adevărate? Trebuie întărit sistemul de apărare al bolnavului, făcându-1 capabil să respingă prin propriile mijloace o agresiune microbiană. Operația benefică este întotdeauna concepută ca o invazie respinsă, ca-un intrus malefic alungat afară. Nimeni nu mai poate să râdă, pentru că operația este ştiințific eficace. Intervenția medicală constă în a inocula „puțin” din boală, exact ca în riturile care injectează „puțină” violență în corpul social pentru a-1 face în stare să reziste la violență. Analogiile sunt amețitoare prin numărul şi exactitatea lor. „Injecțiile de rapel” corespund repetiției sacrificiilor şi regăsim, bineînțeles, ca în toate cazurile de protecție „sacrificială”, posibilitățile de inversare catastrofală: un vaccin prea virulent, un pharmakon prea puternic pot răspândi contaminarea pe care trebuiau să o curme. Pentru a ilustra aspectele corespunzătoare ale sacrificiului, puteam recurge, mai sus, la metafora

vaccinării, şi constatăm acum că deplasarea metaforică nu se distinge de o nouă substituție sacrificială.

* * 'Descoperim din nou în gândirea ştiințifică o fiică a gândirii arhaice, cea care elaborează miturile şi ritualurile; descoperim într-o unealtă tehnică de eficacitate incontestabilă prelungirea rafinată, desigur, dar în linie directă, a practicilor medico-rituale celor-mai grosolane. Fără îndoială, nu trebuie să le raportăm pe acestea din urmă la moduri de gândire diferite de ale noastre. De la o formă la alta, există, bineînțeles, substituții care se operează, deplasări mereu noi, dar nu e cazul să tratăm separat diversele rezultate ale acestor operații, să vedem în ele, de fiecare dată, o diferență decisivă, deoarece, din principiu, fenomenul constă în deplasări deja asemănătoare cu cele care vor urma sau nu vor urma, în substituții metaforice, cu atât mai multiplicate cu cât ele nu reuşesc niciodată să accentueze unul şi acelaşi fenomen, a cărui esență rămâne inaccesibilă.

În aceeaşi ordine de idei şi pentru a completa tabloul semnificațiilor diverse ale termenului katharsis, se cuvine să revenim la tragedia greacă. Nu ne-am referit încă explicit la modul în care foloseşte Aristotel acest termen în Poetica. De acum înainte abia dacă mai este nevoie de aşa ceva, pentru că avem toate elementele pentru o lectură care prelungeşte lecturile anterioare şi vine să se înscrie ea însăşi în ansamblul pe cale să se formeze. Ştim deja că tragedia a apărut din forme mitice şi rituale. Nu trebuie să definim funcția genului tragic. A făcut-o deja Aristotel. Descriind efectul tragic în termeni de katharsis, el afirmă că tragedia poate şi trebuie să îndeplinească cel puțin anumite funcții cuvenite ritualului într-un univers în care acesta a dispărut.

Aşa cum am văzut, Oedip-ul tragic e una cu anticul katharma. În loc să se substituie violenței colective originare un templu sau un altar pe care va fi sacrificată cu adevărat o victimă, există acum un teatru şi o scenă pe care destinul acestui katharma, mimat de un actor, îi va curăța pe spectatori de pasiunile lor, va provoca un nou katharsis individual şi colectiv, salvator, şi el, pentru comunitate.

Dacă suntem de acord – şi cum s-ar putea să nu fim – cu etnologul care descrie în ritul sacrificial o dramă sau o operă de artă – Victor Turner, de pildă, în The Drums of affliction (p. 269): „The unity of a given ritual is a dramatic unity. It is în this sense a kind of work of art”* – reciprocitatea trebuie să fie adevărată: drama reprezentată pe scena teatrului trebuie să constituie un fel de rit, repetiția obscură a fenomenului religios.

Folosirea aristotelică a katharsis-ua provocat şi încă mai provoacă interminabile discuţii. Se încearcă regăsirea sensului exact pe care acest cuvânt îl putea avea pentru filosof. Sunt îndepărtate semnificaţiile religioase – de altminteri neînţelese, un motiv în plus de neîncredere – sub pretextul că ele nu mai aveau curs în epoca lui Aristotel, că ele trebuie să fi fost la fel de obscure ca şi în epoca noastră.

Pentru ca termenul katharsis să aibă o dimensiune sacrificială în Poetica, nu e deloc necesar ca Aristotel să sesizeze operaţia originară, ba chiar e nevoie ca el să nu o surprindă. Pentru ca tragedia să funcţioneze ca un fel de ritual, trebuie ca o operaţie analogă cu aceea a sacrificării să continue să se disimuleze în folosirea dramatică şi literară aprobată de filosof, aşa cum se disimula deja în folosirea religioasă şi medicală. Pentru că Aristotel nu pătrunde secretul sacrificiului, katharsis-vA său tragic nu constituie în ultimă instanţă decât o altă deplasare sacrificială, analogă tuturor celorlalte, cel puţin într-o anumită privinţă, şi vine să se instaleze cu drepturi depline în panorama făcută mai sus; el gravitează la rândul său în jurul violenţei fondatoare, care nu încetează niciodată să guverneze această gravitaţie prin chi.ar retragerea sa.

* „Unitatea unui ritual dat este o unitate dramatică. În acest sens, este un fel de operă de artă” (în engl. În original – n. t,).

Dacă privim ceva mai îndeaproape textul lui Aristotel, constatăm cu uşurinţă că el seamănă, în anumite puncte, cu un veritabil manual al sacrificiilor. Calităţile care fac un „bun” erou de tragedie amintesc calităţile pretinse victimei sacrificiale. Pentru ca aceasta să poată polariza şi purifica pasiunile, este nevoie, ne amintim, ca ea să semene cu toţi membrii comunităţii, fiind totodată diferită, în acelaşi timp apropiată şi îndepărtată, aceeaşi şi alta, dublul şi Diferenţa sacră. De asemenea, trebuie ca eroul să nu fie nici exclusiv „bun”, nici exclusiv „rău”. Trebuie să dea dovadă de o anumită bunătate, ca să asigure o identificare parţială a spectatorului. E nevoie şi de o slăbiciune oarecare, o „falie tragică” ce va sfârşi prin a face inoperantă „bunătatea”, permiţându-i spectatorului să-1 abandoneze pe erou ororii şi morţii. Este exact ceea ce a văzut Freud în Totem şi tabu, dar incomplet. După ce 1-a însoţit pe erou o bucată de drum, spectatorul descoperă în el un altul şi îlabandonează josniciei şi măreţiei – ambele supraumane – ale destinului său, cu un fior de „spaimă şi milă”, amestecat desigur cu recunoştinţă, la gândul propriului său echilibru, al siguranţei unei existenţe bine orânduite. Orice operă de artă cu adevărat puternică şi a cărei

putere emoționează are un efect cel puțin slab inițiatic, prin aceea că face să se presimtă violența şi să se instaleze teama față de ea; incită la prudență şi îndepărtează de hybris.

Aristotel este în mod discret vag în ce priveşte pasiunile pe care le purifică tragedia, dar trebuie să vedem în aceasta, fără îndoială, un nou exemplu al focului care combate focul: nu poate fi vorba decât de a-i proteja împotriva propriei lor violențe pe cei care trăiesc împreună. Filosoful afirmă în mod explicit că numai violența între cei apropiați este potrivită pentru acțiunea tragică.

Dacă tragedia ar fi o adaptare directă a ritului, aşa cum doreşte o anumită teorie erudită, ea ar fi ea însăşi o operă de erudiție; valoarea sa estetică şi kathartică nu ar fi superioară celei a curentului ştiințific Cambridge ritualists. Dacă tragedia posedă din plin virtutea kathartică, sau a posedat-o vreme îndelungată, ea nu poate să o datoreze decât laturii antirituale a primei sale inspirații. Tragedia înaintează spre adevăr expunându-se violenței reciproce, expunându-se ca violență reciprocă, dar ea sfârşeşte întotdeauna, cum am văzut, prin a da înapoi. Diferența mitică şi rituală zdruncinată pentru o clipă este restaurată sub formă de diferență „culturală” şi „estetică”. Tragedia este deci realmente echivalentul unor rituri adevărate prin faptul că a trecut aproape de prăpastia în care se distrug diferențele, rămânând marcată de această încercare.

Dacă tragedia are un caracter sacrificial, ea are în mod necesar o față malefică, dionisiacă, ar spune Nietzsche, legată de creația sa, şi o față ordonatoare benefică, apolinică, de îndată ce intrăm în sfera culturală. (Chiar dacă ar fi superioară majorității criteriilor critice,. distincția nietzscheană rămânc ea însăşi mitică, bineînțeles, pentru că nu vede sau dț-abia vede că toate divinitățile corespund celor două fețe în acelaşi timp.) Trebuie să asociem acestei dualități opiniile opuse ale lui Platon şi Aristotcl privitoare la tragedie. Aristotel are dreptate în locul şi timpul său să definească tragedia prin virtuțile sale kathartice. Aristotel are întotdeauna dreptate. De aceea el este atât de mare şi atât de limitat, atât de univoc în măreția sa. Aristotel se află dincolo de criza tragică. El este deci stăpânul tuturor rațiunilor şi tuturor semnificațiilor care ignoră criza tragică. Reperând în el pe adevăratul său maestru, critica literară formalistă nu greşeşte niciodată. Aristotel percepe tragedia doar din perspectiva ordinii la care ea contribuie. Arta tragică întăreşte, consolidează, păstrează tot ceea ce merită să fie întărit, consolidat, păstrat.

Platon, dimpotrivă, este mai aproape de criză, în timp şi prin spirit. El nu descifrează în Oedip rege nobila şi calma ordine a marilor rituri culturale, ci zdruncinarea diferențelor, reciprocitatea tragică, tot ceea ce elimină o lectură formală sau prea direct rituală, tot ceea ce putem numi, cu William Arrowsmifh, „turbulența" tragică.1 Acest contact mai direct cu inspirația tragică, această înțelegere mai acută motivează, în mod paradoxal, ostilitatea filosofului. Platon recunoaşte în tragedie o breşă redutabilă spre sursa opacă şi redutabilă a oricărei valori sociale, o vagă neîncredere în chiar fundamentul cetății. In Oedip rege, atenția publicului tinde să se deplaseze de la cetatea care-şi expulzează katharma-său spre însuşi acest katharma, cu care poetul şi poezia fac uneori cauză comună. Ca atâția intelectuali moderni, poetul tragic se consacră cu o evlavie ambiguă oricărui lucru pe care cetatea muribundă îl expulzează din sânul său într-un zadarnic efort de a-şi regăsi unitatea. Chiar când nu îmbrățişează cauzele suspecte, poetul dă o tentă suspectă vechilor legende altădată respectabile. Pentru ca cetatea să fie apărată de subversiune, trebuie eliminate spiritele subversive, trebuie ca Sofocle să fie trimis în exil alături de Oedip, iar poetul să fie transformat într-un alt katharma sau un alt pharmakos.

Critica raționalistă şi umanistă nu percepe nimic din toate acestea. Ea se condamnă la un fel de orbire, pentru că acționează în sensul sensului, daca se poate spune astfel, în sens invers inspirației tragice, violenței ' William Arrowsmith. „TheCriticism of GreckTragedy', ', Ti/a/) e Drama Rev/ew, 111,3 (martie 1959).

Nediferențiate. Ea întăreşte şi consolidează toate diferențele, astupă toate interstițiilc pe unde violența şi sacrul riscă să apară din nou. Pe termen lung, ea reuşeşte atât de bine îneât elimină orice virtute kathartică, sfârşind deci prin a cădea în platitudinea „valorilor culturale", în lupta filistină împotriva filistinilor, în pura erudiție sau clasificare. Ea nu vede că înstrăinând complet operele de drama esențială a omului, de tragedia violenței şi a păcii, de orice dragoste sau ură, ca îngroaşă, la urma urmei,. curentul pe care-1 deplânge şi care readuce violența în inima cetății. În zadar căutăm o lectură sensibilă la oroarea înspăimântătoarc din Bachantele.l ' Ar trebui studiate îndeaproape procedeele care au permis lumii umaniste, antice şi moderne, să minimalizeze şi chiar să îndepărteze complet aspectele cumplite ale culturii arhaice şi chiar clasice a grecilor. Dionysos, de Jcanmaire, ne arată aici calea: „Nu c total întâmplător că acest aspect cumplit nu se lasă ghicit decât în foarte rare mărturii. Este meritul geniului

grec de a fi reacționat, în concepția pe care şi-a făcut-o despre religie şi zei, îndeosebi cu sprijinul literaturii, artei şi filosofiei, împotriva vechiului fond de cruzime inerentă majorității religiilor a căror origine se pierde într-un trecut barbar. Miturile pe care suntem nevoiți să le interpretăm adesea ca pe mituri de sacrificii umane (ale fetelor sau copiilor, în special) ar fi de ajuns să demonstreze realitatea acestor antecedente barbare. Dar trebuie să recunoaştem că puteau fi întâlnitc multe urme ale lor, de îndată ce te îndepărtai de principalele focare de cultură, în practici locale şi ritualuri tradiționale peste care obişnuința, un sentiment de pudoare, ignorarea celor ce se petreceau în aeesje regiuni mărginaşe, sila de a vorbi de lucruri care contraziceau ideea curentă despre eleijism au făcut să fie aruncat un văl. Cruzimea care se exercita eu prilejul expulzării acelor phormakoi, nişte nefericiți transformați în țapi ispăşitori, se redusese poate, în Atena lui Pericle şi a lui Socratc, la proporțiile unei practici populare care nu mai păstra deeât o ferocitate atenuată; dar se presupune că nu fusese aşa dintoklcauna şi, la marginile elenismului, la Marsilia sau la Abdcra, auzim vorbindu-se despre phannafcoiaruncați în marc sau ucişi cu pietre.

Mărturii demne de încredere ne obligă să admitem că, în secolul al lV-lea încă, celebrarea cultelor de pe muntele Lyceu din inima Arcadiei era însoțită de canibalism ritual şi de consumul cărnii unui copil.

Aceste considerații, care nu au pretenția că tranşează o problemă dificilă, ne autorizează totuşi să nu tratăm cu nepăsare informațiile, tardive, ce-i drept, culese de autorii creştini care se fondau, în polemica lor împotriva păgânismului, pe scrierile unor filosofi ce compilaseră lucrările,. unor erudiți locali ca să-şi justifice aversiunea față de sacrificiile sângeroasc. Toate aceste informații vorbesc despre sacrificii umane aduse lui Dionysos. Se pare că unele sacrificii umane aduse lui Zeus s7ar fi menținut la Lyctos. Este remarcabil că sacrificarea a doi tineri perşi, la care Temistocle ar fi consimțit la insistențele unui ghicitor, înaintea bătăliei de la Salamina, a fost asociată cu un Dionysos insular. Însăşi istoricitâtea faptului nu este sigură, pentru că nu a fost consemnat decât de un istoric târziu, dar bine plasat pentru a se informa despre antichitățile din regiune; tăcerea lui Herodot în legătura cu acest subiect ne-ar înclina să credem că este vorba despre o invenție, dacă nu e mai curând vorba despre o reticență voită a istoricului.

Unul din paradoxurile subiectului pe care îl tratăm este că această trecere în revistă, orieât de incompletă, a ceea ce s-a putut păstra din fondul arhaic în câteva culte ale lui Dionysos, oferă şi o introducere utilă în examinarea.

circumstanțelor care i-au adus zeului nostru, deja atât de încărcatei! atribuții multiple şi care s-a dezvăluit deja sub atâtea aspecte diverse, deşi mult mai solidare decât s-a admis uneori, şansa formidabilă de a deveni patronul teatrului atenian şi, drept urmare, în epoca elenistică, zeul teatrului şi al oamenilor teatrului” (pp. 228-230). '

De îndată ce apare un mare scriitor, platitudinea este zdruncinată. Toate argumentele în privința literaturii, pro şi contra, devin ambigue. În prefața de la Samson Agonistes, de exemplu, ÎVIilton reia teoria katharsisului, scoțând în evidență aspectul cel mai suspect, prezent la Aristotel, desigur, dar estompat. Milton subliniază identitatea dintre rău şi leacul său, bineînțeles, prin intermediul unei naturi liniştitoare, dar modelul natural dezvăluie privirii atente dublurile, în aceeaşi măsură în care le ascunde, le permite să apară, aşa cum apar şi în altă parte în opera acestui poet, şi aproape pretutindeni, în realitate, în orice operă propriu-zis dramatică:

Tragedy, as it was antiently compos'd, hath been ever held the gravest, moralest and most profitable of all other Poems: therefore said by Aristotle to be of power by raising pity and fear, or terror, tu purge the mind of those and such like passions, that is to temper andreduce them to just measure with a kind of delight, stirr'd up by reading or seeing those passions well imitated. Nor is Nature wanting în her own effects to make good his assertion; for so în Physic things of melancholy, sowr against sowr, salt to remove salt humours.*

Trebuie să ne ferim, desigur, să închidem orice opoziție de tipul Aristotel/Platon într-unui din tiparele univoce ale modernismului moralizator, să cedăm acestei tentații extreme a diferențelor şi a expulzării care distribuie semnele plus şi semnele minus în categoriile rigide ale artei, filosofiei, politicii etc.

Nu trebuie să uităm, pe de altă parte, că orice atitudine semnificativă poate deveni rituală. Opoziția dintre Platon şi Aristotel nu constituie o excepție; ea aminteşte atunci aceste sisteme rituale vecine care adoptă soluțiiN antitetice față de unul şi acelaşi aspect al ansamblului de interpretat, incestul, de exemplu, cerut de unii, respins cu oroare de alții. Platon seamănă cu aceste sisteme rituale pentru care aspectele malefice rămân inexorabil malefice şi care încearcă să elimine cele mai mici urme. El nu concepe că dezordinea tragică, violența tragică pot deveni sinonime

* Tragedia, aşa cum era compusă în vechime, a fost întotdeauna socotită cel mai grav, cel mai moral şi cel mai profitabil dintre toate Poemele: de

aceea spusa. de Aristotel a fi în putința – provocând milă şi frică, sau spaimă – de a curăța mintea de ele şi de pasiuni asemănătoare, adică de a le tempera şi reduce la dreapta măsură cu un fel de plăcere, stârnită de citirea sau vederea acelor pasiuni bine imitate. Nici natura nu vrea în efectele sale să adeverească această aserțiune; fiindcă aşa sunt în Fizică lucrurile melancoliei, acru împotriva acrului, sarea pentru a îndepărta umorile sărate. (în engl. În original – n.t.) cu armonia şi seninătatea. De aceea respinge cu oroare agitația paricidului şi a incestului din care Aristotel, dimpotrivă, şi pe urmele sale toată cultura occidentală, inclusiv psihanaliza, vor reface o „valoare culturală". În zilele noastre, dezlănțuirea dionisiacă nu este decât un academism în plus; provocările cele mai îndrăznețe, scandalurile cele mai „îngrozitoare" nu mai au nici cea mai mică forță, nici într-un sens, nici în celălalt. Asta nu înseamnă că violența nu ne amenință, dimpotrivă. Încă o dată, sistemul sacrificial este la capătul puterilor; tocmai de aceea el poate fi dezvăluit.

De îndată ce credem că deținem o opoziție stabilă, o diferență stabilă, ne dăm seama că ea se inversează. Refuzul platonician al violenței tragice este el însuşi violent, pentru că se traduce printr-o nouă expulzare, aceea a poetului. Sub raportul adevăratelor reproşuri pe care le-adresează poetului, implicite în spatele argumentelor literare şi morale, Platon nu poate să nu se definească drept un [rate duşman al acestuiaun veritabil dublu care se ignoră, ca toate dublurile adevărate. Simpatia lui Platon față de Socrate, căruia cetatea îi cere să se violenteze pe sine – a ridica mâna asupra nelegiuitului ar constitui o murdărie – este la fel de suspectă ca simpatia lui Socrate față de eroul său pharmakos. Deja, ca şi astăzi, ca în orice univers care alunecă spre tragedie, nu mai există decât anti-croi, şi cetatea, cu care fiecare se identifică pe rând împotriva adversarului de moment, este în. realitate, trădată de toți, aşa cum a fost trădată Teba de Oedip şi de Tiresias, pentru că ea moare tocmai din pricina acestui antagonism, chiar şi mai ales atunci când apărarea sa ori pretinsele sale interese servesc drept mască şi pretext pentru dezlănțuirea sa.

În-toate aceste dedublări, în toate aceste oglinzi care reflectă cu atât mai bine ceea ce se petrece în fața lor cu cât ne străduim în zadar să le spargem, putem descifra descompunerea po7/s-ului, tot mai limpede, în realitate, pe zi ce trece; înțelegem din ce în ce mai bine contextul tragediei, fiindcă aceeaşi accentuare caricaturală a aceluiaşi tip de fenomene se produce din nou printre noi.

Asemeni tragediei, textul filosofic funcționează, la un anumit nivel, ca o tentativă de expulzare, mereu reluată, pentru că nu reuşeşte niciodată să se încheie. După părerea mea, asta demonstrează, în chip strălucit, eseul lui Jacques Derrida intitulat „La Pharmacie de

Platon.”1 Demonstrația este axată pe folosirea extrem de revelatoare a cuvântului pharmakon însuşi.

Pharmakon-platonician funcționează exact ca pharmakos-ul uman şi cu rezultate asemănătoare. Acest cuvânt este pivotul unor modificări decisive pentru despărțirea sofisticii proaste de filosofia bună, dar la fel de puțin justificate şi justificabile ca şi violența a cărei victimă era țapul ispăşitor uman, plimbat în mod ritual pe străzile Atenei înainte de a fi asasinat. Când pharmakon-ul se aplică sofiştilor, termenul este luat, cel mai adesea, în accepția sa malefică de otravă. Când el se aplică lui Socrate, dimpotrivă, şi oricărei activități socratice, el este luat în accepțiunea sa benefică de leac. Cu toate că refuză, se pare, să şteargă orice diferență, să considere orice diferență nulă şi neavenită, Derrida arată că, în ceea ce priveşte opoziția lor, între Socrate şi sofişti există nu diferența care separă cele două sensuri opuse de pharmakon, ci identitatea care sugerează surd recursul la unul şi acelaşi termen. Diferența doctrinelor şi atitudinilor se dizolvă în reciprocitatea violentă. Diferența este în mod secret minată atât de simetria subiacentă a datelor, cât şi de folosirea ciudat de revelatoare, naivă, a cuvântului pharmakon. Acest cuvânt polarizează violența malefică asupra unui dublu care se vede expulzat arbitrar din cetatea filosofică. După Platon, întreaga tradiție filosofică va reafirma cu evlavie absolutul diferenței promulgate aici, cu excepția lui Nietzsche. Începând cu Nietzsche, această diferență se inversează, apoi începe să oscileze, pregătind ştergerea definitivă căreia b sorteşte, fără îndoială, viitorul.

Pharmakon-vdin Platon este asemeni katharsis-ului clin Aristotel. Oricare ar fi gândirca exactă a celor doi filosofi, intuiția lor de scriitori îi călăuzeşte infailibil spre termeni care li se par sugestivi, dar pur şi simplu metaforici. Recursul la metaforă, în fiecare caz, este inocent, cu acea inocență caracteristică oricărei ignorante sacrificiale. Dacă descoperim, aşa cum credem că facem aici, că un acelaşi obiect se disimulează în spatele metaforelor şi obiectelor lor respective, descoperim că procesul metaforic, la urma urmei, nu deplasează absolut nimic, că este vorba întotdeauna de aceeaşi operație, de acelaşi joc al unei aceleiaşi violențe, fizică şi spirituală,

care se desfăşoară în spatele tuturor metaforelor şi în spatele tuturor obiectelor interschimbabile.

Analiza lui Derrida arată în mod remarcabil că un anume arbitrar violent al operației filosofice se înfăptuieşte, în opera lui Platon, pornind

1 TelQuel, 1968.

De la un cuvânt care oferă mijloacele pentru aşa ceva, pentru că desemnează la origine o altă variantă mai brutală, dar în fond asemănătoare cu aceeaşi operație. În spatele formelor sacrificiale, derivate toate unele din celelalte, nu există ceva „propriu", în'sensul în care îl caută filosofia, apoi celelalte forme ale gândirii occidentale, sociologia sau psihanaliza, de exemplu, ci există un eveniment real şi originar a cărui esență este întotdeauna, şi inegal, trădată de toate traducerile şi derivațiile metaforice constitutive ale gândirii occidentale, chiar atunci când acestea îşi găsesc câmpuri de aplicare în care ele depăşesc cu adevărat realul, în care eficacitatea lor este indiscutabilă.

Derrida arată că traducerile modeme din Platon şterg tot mai complet urmele operației fondatoare, distrugând unitatea dedublată apharmakon-ului, recurgând adică la termeni diferiți, străini unul de altul, pentru a traduce p7janj] aA: o/2-ul-remediu şi pfiarmaA'on-ul-otravă. Această operație de ştergere este analogă cu aceea pe care am semnalat-o noi înşine în legătură cu Dictionnairc des institutions indo-europeennes. Mai trebuie remarcată, în epoca noastră, mişcarea în sens contrar care se conturează, o mişcare de exhumare, o dezvăluire a violenței şi a jocului său, în care opera lui Derrida constituie un moment esențial.

Pe parcursul eseului de față am văzut cum ipoteza violenței fondatoare s-a extins puțin câte puțin la toate formele mitologice şi rituale. De la capitolul VIII, ştim că această extensie nu e încă suficientă. Dacă mecanismul victimei ispăşitoare e una cu mecanismul originar al oricărei simbolizări, este evident că nu există nimic, în culturile umane, indiferent de tipul la care vrem să le asociem, care să nu se înrădăcineze în unanimitatea violentă, care să nu fie tributar, în ultimă instanță, victimei ispăşitoare. Este tocmai ceea ce am verificat în diverse forme de activitate culturale, derivate din mit. Ne vedem deci obligați să lărgim din nou ipoteza noastră, de astă dată într-un mod vertiginos.

Ceea ce este în joc, la urma urmei, e includerea tuturor formelor culturale într-un sacrificial lărgit, din care sacrificiul în sensul propriu al cuvântului nu mai constituie decât o parte neînsemnată. Pentru ca această lărgire să nu

fie arbitrară, trebuie arătat că acolo unde sacrificarea rituală nu mai există şi nu a existat niciodată, există alte instituţii care-i ţin locul şi care rămân legate de violenţa fondatoare. Ne gândim, de pildă, la societăţi ca a noastră, sau la Antichitatea târzie, care eliminase deja din practică sacrificările rituale. Primul capitol ne-a sugerat că există mai mult decât o corelare strânsă între această eliminare pe de o parte, şi stabilirea unui sistem judiciar, pe de altă parte; al doilea fenomen pare să decurgă din cel dintâi. Demonstraţia noastră de atunci nu se înrădăcina în unanimitatea fondatoare, pentru că ea preceda descoperirea victimei ispăşitoare; ea trebuie să ne apară ca insuficientă.

Trebuie umplută această lacună. Dacă nu am putea arăta că sistemul penal îşi are şi el originea în violenţa fondatoare, am putea susţine că judiciarul se leagă de un acord comun de tip raţional, de un fel de contract social; oamenii ar redeveni sau ar putea să redevină stăpânii socialului, în sensul naiv în care ei sunt stăpâni în raţionalism; teza susţinută aici ar fi compromisă.

În lucrarea sa Anthropologie de la Grece antique, Louis Gemet a pus problema originilor pedepsei capitale la greci şi a răspuns într-o manieră care pune în evidenţă legătura cu victima ispăşitoare. Ne vom mulţumi cu această demonstraţie unică. Pedeapsa capitală se prezintă sub două forme care par să nu aibă nici o legătură una cu alta, prima pur religioasă, a doua străină de orice formă religioasă. În primul caz: pedeapsa cu moartea funcţionează ca mijloc de eliminare a unei impurităţi. ea se manifestă. ca eliberare purificatoare a grupului în care responsabilitatea unui nou sânge vărsat se diluează uneori $i dispare (acest lucru e valabil cel puţin în cazul lapidării). Apoi, expulzarea violentă, expulzarea în moarte a membrului nedemn şi blestemat este însoţită de o idee de devotio. Într-adevăr, pe de o parte uciderea apare ca un act pios: să amintim dispoziţiile dreptului antic în care este specificat că uciderea unui paria nu aduce prejudicii purităţii, sau prescripţia dreptului germanic care face dintr-o asemenea crimă o datorie. Pe de altă parte, într-un asemenea caz executatul însuşi îndeplineşte o veritabilă funcţie religioasă; o funcţie asemănătoare cu aceea a regilor-preoţi care sunt şi ei executaţi, demonstrată îndeajuns prin desemnarea criminalului ca homo sacer la Roma, ca pbarimkon în Grecia.1

Pedeapsa cu moartea se situează aici în prelungirea rituală a violenţei fondatoare, textul este atât de clar îneât nu mai are nevoie de nici un comentariu. Vom adăuga doar că, tot potrivit lui Gemet, o altă pedeapsă,

frecvent menționată în texte, este expunerea delincvenților, precedată uneori de o procesiune dezonorantă pe străzile oraşului. Glotz, citat de ' „Sur l'exeeution capitale”, în Anthropologie de Iu Grece antique (Maspero, 1968), pp. 326-327., -

Gemet, compara deja această procesiune cu ritul katharma-ulm: Platon, în cartea a noua a Legilor (855 c), recomandă, pentru cetatea model, „expunerea umilitoare a delincvenților. la hotarele țării”. Louis Gemet consideră această respingere la frontiere foarte semnificativă, şi asta din rațiuni care ne readuc la victima ispăşitoare şi la derivații săi:

Una din tendințele care se manifestă în penalitate în sens religios este tendința de eliminare şi, îndeosebi – deoarece cuvântul trebuie luat cu valoarea sa etimologică – jde expulzare în afara granițelor; sunt expulzate astfel osemintele nelegiuiților şi, într-o procedură religioasă binecunoscută pe care Platon nu a putut să o omită, obiectul neînsuflețit care a provocat moarte de om, sau cadavrul animalului ucigaş.1

Al doilea mod de execuție capitală nu se înconjoară dccât de un minimum de forme, care nu au nimic religios. Este apagogeal cărui caracter expeditiv şi popular ne trimite cu gândul la „justiția” din western-ul american. El funcționează mai ales în caz de flagrant delict, afirmă Gemet, şi este întotdeauna omologat de colectivitate. Caracterul public al crimei nu ar fi totuşi suficient ca să facă posibile aceste execuții, adică să le asigure sancțiunea colectivă, dacă delincvenții, tot după Gemet, nu ar 11 în majoritatea cazurilor străini, adică nişte ființe a căror moarte nu riscă să declanşeze răzbunarea interminabilă în interiorul comunității.

Deşi foarte îndepărtat prin forma sa, sau mai curând prin absența sa de formă, acest al doilea mod de execuție nu poate fi considerat, bineînțeles, lipsit de legătură cu primul. O dată ce am reperat rolul jucat de victima ispăşitoare în geneza formelor religioase, nu putem vedea aici o „instituție” independentă. Unanimitatea fondatoare acționează în ambele cazuri; în primul, ca generează pedeapsa capitală prin intermediul formelor rituale; în al doilea apare ea însăşi, într-o manieră în mod necesar slăbită şi degradată, fără de care nu ar apărea deloc, şi totuşi sălbatică şi spontană; putem defini această modalitate ca un fel de linşaj puțin câte puțin sistematizat şi legalizat.

Nici într-un caz, nici în celălalt, noțiunea de pedeapsă legală nu poate fi separată de mecanismul fondator. Ea îşi află originea în unanimitatea spontană, în convingerea irezistibilă care ridică întreaga comunitate

împotriva unui responsabil unic. Ea are deci un caracter aleatoriu care nu ' Glotz, G,, „Solidarite de la familie dans le droit criminel,,, p. 25. Citat în „Quelques rapports entre la pcnalitc et la religion dans la Grece ancicnne”, op. cit., pp. 288-290.

Este întotdeauna ignorat, pentru că el apare deschis în multe forme intermediare între religios şi judiciarul propriu-zis, în ordalie, în special.

Trebuie să răspundem acum la apelul care vine din toate părțile, la convergența tuturor semnelor, şi să afirmăm explicit că dincolo de diversitatea aparent extremă există o unitate nu numai a tuturor mitologiilor şi a tuturor ritualurilor, ci şi a culturii umane în totalitatea sa, religioasă şi antircligioasă, şi această unitate a unităților este în întregime suspendată de un unic mecanism întotdeauna activ, pentru că este întotdeauna necunoscut, cel care asigură spontan unanimitatea comunității împotriva victimei ispăşitoare şi în jurul ei.

Această concluzie generală poate şi trebuie să pară atât de excesivă, atât de extravagantă chiar, îneât poate e util să revenim la tipul de analiză care o fondează şi să dăm, în prelungirea lecturilor precedente, un ultim exemplu susceptibil să demonstreze din nou unitatea tuturor riturilor sacrificiale, precum şi continuitatea perfectă între aceste rituri şi intuițiile aparent străine ritului. Trebuie să alegem, desigur, o instituție particulară, şi vom alege una dintre cele mai importante, la prima vedere, în organizarea societăților umane. Este vorba de monarhie ca atare, şi în general de orice tip de suveranitate, de puterea propriu-zis politică, de faptul că poate exista un lucru ca autoritatea centrală, în numeroase societăți.

În explicația pe care am dat-o monarhiilor africane am arătat că izolând excesiv incestul ritual, adică trăsătura cea mai frapantă, cea mai spectaculoasă a instituției, nu putem să nu ne rătăcim. Încercăm să interpretăm incestul ritual ca şi cum ar fi vorba despre un fenomen independent şi cădem în mod obligatoriu într-o formă sau alta de psihologism. E nevoie să punem în prim plan sacrificiul, în jurul său trebuie să interpretăm totul, chiar dacă sacrificiul este prea curent, prea frecvent ca să ne inspire aceeaşi curiozitate ca şi incestul ritual.

Sacrificiul este aici central şi fundamental: el este ritul cel mai banal; de aceea i se întâmplă să dispară sau să se metamorfozeze în cursul evoluției ritului, înainte chiar să existe interpretări moderne care să desăvârşească ştergerea originii.

Cu cât o trăsătură pare mai ciudată, cu cât ne frapează mai mult caracterul său distinctiv, cu atât ea riscă să ne îndepărteze de esențial, dacă nu reuşim să o inserăm în contextul său veritabil. Cu cât o trăsătură este mai frecventă, dimpotrivă, cu atât merită mai mult să ne ataşăm de ea, cu atât există mai multe şanse să ne conducă la esențial, chiar dacă decupajul este la început imperfect.

Am examinat deja opozițiile spectaculoase între două variante dintr-o aceeaşi categorie rituală: de exemplu, sărbătoarea şi ceea ce am numit antisărbătoarea, sau obligația şi interdicția, ambele foarte stricte, ale aceluiaşi incest regal. Am constatat că aceste opoziții se reduc la diferențe în interpretarea crizei. Chiar dacă ritul recunoaşte unitatea fundamentală a violenței malefice şi a violenței benefice, el încearcă să repereze unele diferențe între cele două, din rațiuni practice evidente, şi împărțirea va fi în mod necesar arbitrară, pentru că răsturnarea benefică intervine în momentul de paroxism al maleficului, produs oarecum de el.

Am constatat deja că opozițiile radicale împotriva riturilor vecine sunt la fel de puțin esențiale, la urma urmei, pe cât sunt de spectaculoase. Observatorul care ar acorda o mare importanță faptului că un anumit popor pretinde incestul regal în vreme ce vecinul său îl interzice, care ar ajunge la concluzia, de exemplu, că unul sau, dimpotrivă, celălalt este cel mai paralizat de fantasme, sau cel mai „dcfulat”, s-ar înşela de la un capăt la altul.

La fel se întâmplă, am văzut deja, cu toate marile categorii rituale: autonomia lor nu este decât o aparență; ea se reduce la rândul său la diferențe în interpretarea mecanismului fondator, diferențe inevitabile şi literalmente infinite prin faptul că ritul nu „o nimereşte niciodată”. Eşecul este cel care face aici multiplicitatea. Este imposibilsă reduci multiplicitatea la unitate atâta timp cât nu vedem noi înşine lucrul pe care-1 vizează întotdeauna miturile Ură să-1 atingă vreodată.

Unui cercetător care operează conform metodelor în uz nu i-ar veni niciodată în minte să apropie fapte atât de diferite ca monarhiile africane, canibalismul tupinamba şi anumite sacrificii ale aztecilor.

În aceste ultime sacrificii, între alegerea victimei şi jertfirea sa se scurge o anumită perioadă, în timpul căreia se face totul pentru a satisface dorințele viitorului sacrificat; lumea se aruncă la picioarele sale ca să-1 adore, se grăbeşte să-i atingă veşmintele. Nu este exagerat să afirmăm că această viitoare victimă este tratată ca „o veritabilă divinitate”, sau că ea exercită

„un fel de regalitate onorifică”. Totul se termină puțin mai târziu printr-un asasinat brutal.

În cazul prizonierului tupinamba, putem remarca anumite analogii cu victima aztecă şi cu regele african; în cele trei cazuri, situația viitoarei victime combină măreția şi josnicia, prestigiul şi infamia. În definitiv, reapar aceleaşi elemente, pozitive şi negative, dar combinate în proporții diferite.

Toate aceste analogii rămân totuşi prea vagi şi prea limitate ca să ofere o bază acceptabilă pentru o apropiere. În cazul victimei aztece, de exemplu, privilegiile de care beneficiază sunt prea temporare, au un caracter prea pasiv şi ceremonial pentru a le putea apropia cu adevărat de puterea politică reală şi durabilă exercitată de monarhul african. La fel se întâmplă şi cu prizonierul tupinamba: ar fi nevoie cu siguranță de o mare imaginație şi de o completă nepăsare față de realități pentru a califica situația sa drept „regală”. Apropierea pe care o facem între cele. trei fenomene poate părea cu atât mai temerară cu cât analogiile, chiar acolo unde sunt cele mai vizibile, nu se referă la trăsăturile cele mai frapante ale celor trei instituții, cele care le conferă fizionomia lor particulară, incestul ritual în cazul regelui african, antropofagia în cazul populației tupinamba, sacrificiul uman în cazul aztecilor. Asociind cu o anumită nonşalanță monumente etnologice atât de impresionante, piscuri abrupte pe care specialiştii nu se mai gândesc de acum să le urce împreună, aşa cum fac şi alpiniştii cu Mont Blanc şi Himalaya, riscăm foarte tare să fim acuzați de impresionism şi de arbitrar. Ni se va reproşa că regresăm spre Frazer şi spre Robertson Smith, fără să se vadă că ținem cont, de astă dată, de ansamblurile sincronice, aşa cum le poate constitui cercetarea recentă.

Gânditorul prudent se va mulțumi aici cu doctrina verificată de o mie de ori că victima este o victimă şi că un rege este un rege, după cum o pisică este o pisică. Faptul că anumiți regi sunt sacrificați şi că anumite victime se văd tratate într-o manieră „regală” nu constituie decât o curiozitate simpatică, un paradox amuzant, asupra căruia trebuie să lăsăm să mediteze spiritele strălucite şi uşoare, ca William Shakespeare, închis cuminte într-un ghetou literar, sub supravegherea unor docili unchi Tom ai criticii care repetă cu toții în cor, în fiecare dimineață, că ştiința e frumoasă, dar că literatura e şi mai bună pentru că nu are nimic de-a face cu realitatea.

Această prudență nu e foarte excitantă, trebuie mărturisit, pentru spiritele avide de înțelegere, dar ea poate fi apărată atâta vreme cât nu dispunem de

nici o ipoteză unificatoare. Din clipa în care bănuim că în spatele fenomenelor de tipul „țap ispăşitor” s-ar putea disimula, nu un vag placcbo psihologic, nu un clorotic „complex de culpabilitate”, şi niciuna din acele situații „cu care ne-a familiarizat psihanaliza”, ci resortul formidabil al oricărei unificări culturale, situația se schimbă complet. Diferențele între cele trei instituții rituale încetează să mai fie intangibile; ele nu mai au nimic de-a face cu tipul de diferență care-separă oxidul de carbon de sulfatul de sodiu; țin de trei feluri. diferite de a interpreta şi de a juca din nou în trei societăți diferite aceeaşi dramă a unității mai întâi pierdute, apoi regăsite grație unuia şi aceluiaşi mecanism interpretat divers. Şi nu numai privilegiile stranii ale prizonierului tupinamba, adevărata adorație temporară al cărei obiect îl face victime aztecă primesc aici o explicație satisfăcătoare, o explicație în sânul căreia atât analogiile, cât şi diferențele între cele trei rituri devin descifrabile, ci şi trăsăturile dominante înseşi se lasă în sfârşit descifrate şi reduse la unitate.

În cazul în care analiza noastră l-ar lăsa pe cititor sceptic, iar diferența dintre cele trei texte rituale i-ar părea încă insurmontabilă, putem arăta că mai e posibil, aici şi în altă parte, să depăşim această diferență printr-un număr considerabil de forme intermediare; acestea sfârşesc prin a suprima orice ruptură între riturile aparent cele mai îndepărtate unele de altele, bineînțeles, cu condiția ca „grupul de transformare” să fie citit în cheia victimei ispăşitoare şi a eficacității sale niciodată cu adevărat înțeleasă, supusă deci celor mai variate interpretări, tuturor interpretărilor imaginabile, în realitate, cu excepția celei adevărate!

În numeroase societăți, există un rege, dar nu el, sau nu mai este el cel sacrificat. Nici animalul nu mai este – sau nu este încă – cel sacrificat. Este sacrificată o victimă umană care-1 reprezintă pe rege şi care este adesea aleasă dintre delincvenți, inadaptați, paria, ca pharma-kos-ugrec. Înainte de a-1 înlocui pe adevăratul rege sub cuțitul sacrifi-catorului, acest mockkingânlocuieşte pentru scurt timp pe tron. Durata scurtă a acestei domnii şi absența oricărei puteri reale apropie acest tip de rit de sacrificiul aztec, dar contextul general rămâne, fără nici o îndoială, cel al unei veritabile regalități. Şi iată cum se estompează diferența dintre regele african şi victirrfa aztecă: avem de-a face aici cu o victimă care ține deopotrivă atât de unul, cât şi de celălalt, care se situează exact între cei doi.

Trebuie să remarcăm, pe de altă parte, că acest mockkingdomneşte peste o sărbătoare căreia moartea îi va oferi o concluzie sacrificială adecvată. Tema

sărbătorii şi. aceea a sacrificiului unui rege real sau parodic sunt permanent asociate – în Incwala swazi, de exemplu – şi acest lucru nu are nimic surprinzător, deoarece întotdeauna sărbătoarea nu face decât să reproducă criza sacrificială, în măsura în care aceasta îşi află rezolvarea în mecanismul victimei ispăşitoare; aceeaşi victimă ispăşitoare este percepută ca „divină", „regală", „suverană", de fiecare dată când restabilirea unității îi este personal atribuită. Toți termenii care au fost întotdeauna folosiți pentru a o desemna, rege, suveran, divinitate, țap ispăşitor eterni sunt niciodată decât metafore, toate mai mult sau mai puțin decalate unele în raport cu celelalte, şi mai ales în raport cu mecanismul unic pe care încearcă toate să-1 surprindă, mecanismul unanimității fondatoare.

Riturile formează un continuum interpretativ în jurul victimei ispăşitoare pe care nu o ating niciodată şi a cărei imagine este conturată în negativ de constelația lor. Orice efort de a clasa riturile după diferențele lor este deci destinat eşecului. Vom găsi întotdeauna rituri care se situează între două sau mai multe categorii, oricare ar fi definiția pe care lc-o dăm.

În orice interpretare rituală a evenimentului primordial există un element dominant care tinde să le devanseze pe celelalte, apoi să le şteargă complet pe măsură ce amintirea violenței fondatoare se îndepărtează, în sărbătoare, acest element este comemorarea veselă a unei crize sacrificiale parțial transfigurate. Cu timpul, aşa cum am văzut, sacrificiul terminal este eliminat, apoi vine rândul riturilor de exorcism care însoțeau sacrificiul sau care l-au înlocuit şi, o dată cu ele, dispare şi ultima urmă de violență fondatoare. Abia atunci ne aflăm în prezența sărbătorii în sens modern. Instituția nu dobândeşte specificitatea pe care i-o pretinde specialistul culturii, pentru a recunoaşte în ea obiectul său, decât îndepăr-tându-se şi separându-se de originile sale rituale, singurele care permit să fie complet descifrată, chiar sub forma sa cea mai evoluată.

Cu cât riturile sunt mai vii, cu cât ele se apropie mai mult de originea comună, cu atât diferențele lor sunt mai mici, cu atât distincțiile tind să se piardă, cu atât clasamentele devin mai inadecvate. În sânul riturilor, bineînțeles, diferența este prezentă încă de la origine, pentru că funcția principală a victimei ispăşitoare este să o restaureze şi să o fixeze, dar această diferență inițială este încă puțin dezvoltată, ea nu a multiplicat încă diferențele în jurul său.

Interpretare originară a violenței fondatoare, ritul instaurează, între clementele reciproce, între cele două fețe, malefică şi benefică, ale sacrului,

un prim dezechilibru care continuă să se accentueze puțin câte puțin, să se reflecte şi să se multiplice, pe măsură ce ne îndepărtăm de misterul fondator. În fiecare rit, aşadar, trăsăturile frapante generate de primul dezechilibru domină tot mai mult, le resping pe celelalte în planul al doilea şi în cele din urmă le elimină. Rațiunea care reflectă, atunci când apare, percepe conjuncția dintre benefic şi malefic ca pe o simplă „contradicție" logică. Ni se pare atunci că trebuie să alegem între trăsăturile accentuate şi trăsăturile neaccentuate; slăbirea acestora din urmă obligă aceeaşi rațiune să le considere ca supraadăugate, superflue, introduse din greşeală. Pretutindeni unde nu au fost încă uitate, suprimarea lor este considerată o datorie. Vine clipa în care avem de-a face cu două instituții aparent străine una de cealaltă; însuşi principiul cunoaşterii occidentale, statutul imprescriptibil al diferențelor, rod al unei imitații stângace şi crispate a ştiințelor naturii, ne interzice să le recunoaştem identitatea. Acest interdict este atât de formal îneât cu siguranță efortul nostru de a dezvălui originea comună a tuturor acestor rituri va apărea fantezist şi „subiectiv".

Incestul regal, în monarhia africană, nu este cu adevărat esențial nici din punct de vedere al originii, de vreme ce este subordonat sacrificiului, nici din punct de vedere al evoluției ulterioare, al trecerii la „instituția monarhică". Din acest punct de vedere, trăsătura esențială a monarhiei, aceea care face din ea ceea ce este şi nu altceva, c, în mod evident, autoritatea acordată, în timpul vieții, celui care nu este la încenut decât o viitoare victimă, în virtutea unei morți care urmează, dar al cărei efect este de fiecare dată retroactiv. Pe măsură ce trece timpul, această autoritate devine mai stabilă şi mai durabilă; trăsăturile care i se opun îşi pierd importanța: o altă victimă, umană sau animală, este substituită adevăratului rege. Tot ceea ce constituie reversul autorității supreme, transgresiunea, abjecția care rezultă din ea, condensarea violenței malefice în persoana regală, pedeapsa sacrificială, toate acestea devin „simbol" lipsit de conținut, comedie ireală care nu poate să nu dispară după o perioadă de timp mai mult sau mai puțin îndelungată. Rămăşițele rituale sunt ca nişte resturi de crisalidă care se mai agață încă de ea, dar de care insecta reuşeşte treptat să se debaraseze. Regalitatea sacră s-a metamorfozat în regalitate pur şi simplu, într-o putere exclusiv politică.

Când privim monarhia Vechiului Regim din Franța, sau orice regalitate cu adevărat tradițională, suntem obligați să ne întrebăm dacă nu ar fi mai profitabil să gândim totul în lumina regalităților sacre ale lumii primitive

decât să proiectăm imaginea noastră modernă a regalității asupra lumii primitive. Dreptul divin nu e o poveste inventată în întregime pentru a-i face docili pe supuşi. În Franța, în special, viața şi moartea ideii monarhice, cu sacrul, nebunii, vindecările sale de scrofule prin simpla atingere regală şi, bineînțeles, ghilotina terminală, constituie un ansamblu care rămâne structurat de jocul violenței sacre. Caracterul sacru al regelui, identitatea suveranului şi a victimei este cu atât mai aproape să se reactiveze cu cât a fost mai complet pierdută din vedere, cu cât trece mai mult drept bufon. Într-adevăr, în acea clipă regele este cel mai amenințat.

Maestrul tuturor acestor paradoxuri, interpretul cel mai radical al principiului monarhic într-o lume apropiată deja de a noastră este Shakespeare, care se pare că umple tot spațiul dintre ce e mai primitiv şi ce e mai modern, ca şi cum le-ar cunoaşte şi pe unul şi pe celălalt mai bine decât îl cunoaştem noi pe unul sau pe celălalt.

Marea scenă a coborârii de pe tron, în Richard al II-lea, se desfăşoară ca o încoronare pe dos. Walter Pater a văzut pe bună dreptate în ca un rit inversat1; regele se transformă în mod cvasi-religios într-o victimă ispăşitoare. El îşi compară duşmanii cu Iuda şi Pilat, dar recunoaşte repede că nu poate să se identifice cu Cristos, pentru că nu este o victimă inocentă: este el însuşi un trădător, nu se deosebeşte prin nimic de cei care îl brutalizează:

Mine eyes are full of tears, I cannot see.

But they can see a sort of traitors here.

Nay, if 1 turn mine eyes upon myself, I find myself a trăitor with the rest: N

For I have given here my soul's consent

T'undeck the pompous body of a king. (IV.i.244)* în studiul pe care 1-a consacrat dualității persoanei regale în doctrina legală medievală, The King's Two Bodies, Ernst S. Kantorowicz a considerat pertinent să introducă o analiză a piesei Richard al II-lea. Deşi nu ajunge până la mecanismul victimei ispăşitoare, a cărei apariție este mai remarcabilă aici poate mai mult decât oriunde altundeva, el descrie admirabil dedublările monarhului shakespearian.

J [Appreciutions (London, 1957), p. 205. Mi-s ochii plini de lacrimi şi de vise;

Dar sarea lor nu m-a orbit destul

Ca să nu-i pot vedea pe trădători.

Mă uit la mine-ntâi şi văd trădarea, Căci am răbdat să detronaţi un rege.
{Richard ui ll-leit, actul IV, traducere de Mihnea Gheorghiu, în Shakespeare, Opere complete, voi. 3, Editura Univers, Bucureşti, 1984, p. 195. În engl. În original – n.t.)

The duplications, all one, and all simultaneously active în Richard – „Thus play I în one person many people" (V. v. 31) – are those potentially present în the King, the Fool, and the God. They dissolve, perforce, în the Mirror. Those three prototypes of „twin-birth" intersect anei overalp and interfere with each other continuously. Yet, it may be felt that the „King" dominates în the scene on the Coast of Wales (III.it), the „Fool" at Flint Castle (III.iii), and the God în the Westrhinster scene (IV.i), with Man's wretchedness as a perpetuai companion and antithesis at every stage. Moreover, în each one of those three scenes we encounter the same cascading: from divine kingship to kingship's „Name" and from the name to the naked misery of man.1

Se cuvine poate să mergem şi mai departe şi să ne întrebăm dacă, dincolo de monarhia propriu-zisă, nu e în joc aici însăşi ideea de suveranitate şi orice formă de putere centrală, care nu poate apărea decât din victima ispăşitoare. Există probabil două tipuri fundamentale de societăţi, care se pot de altfel. Întrepătrunde, cel puţin-până la un anumit punct, cele care au o putere centrală de origine în mod necesar rituală, esenţialmente monarhice, şi cele care nu au nimic asemănător, cele care nu lasă nici o urmă propriu-zis politică a violenţei fondatoare în însăşi inima societăţii, organizaţiile aşa-zis duale. În cele dintâi, din raţiuni care ne scapă, întreaga societate tinde întotdeauna să conveargă spre un reprezentant mai mult sau mai puţin permanent al victimei originare, care concentrează în mâinile sale o putere deopotrivă politică şi religioasă. Chiar dacă această putere se dedublează apoi şi se divizează în multe feluri, tendinţa spre centralizare subzistă.

Este interesant de notat că etnologia structurală nu se preocupă de acest tip de societate în care ea nu mai regăseşte, cel puţin în anumite locuri cruciale, opoziţiile duale a căror distanţă semnificativă o descifrează. Aici opoziţia între „extrerrife" este interiorizată. Ea se poate exterioriza, sub forma opoziţiei dintre fege şi nebun, de pildă, dar întotdeauna într-o manieră secundă şi secundară.

' The King's Two Bodies (New York, 1957), cap. ii. „Dedublările, toate reunite, şi toate active simultan înRichard – „Aşa joc eu într-o persoană mai mulţi oameni„ (V, v. 31) – sunt cele potenţial prezente în Rege, Nebun, Dumnezeu. Ele se dizolvă, în mod necesar, în Oglindă. Acele trei

prototipuri ale „naşterii gemelare„ se intersectează, se suprapun şi interferează continuu. Totuşi, se poate simţi că „Regele„ domină în scena de pe Coasta ţării Galilor (III, ii), „Nebunul„ – la Castelul Flint (III, iii), iar Dumnezeu – în scena de la Westminster (IV, i), cu ticăloşia Omului perpetuă companie şi antiteză în fiecare stadiu. Mai mult, în fiecare din cele trei scene întâlnim aceeaşi telescopare: de] a regalitatea divină la „Numele„ regalităţii, şi de la nume la mizeria nudă a omului.” (în engl. În original – n.t.)

Caracterul eminamente instabil al societăţilor „istorice” s-ar putea foarte bine reflecta în această interiorizare regală a diferenţei, care permite treptat tragediei să facă din regele ispăşitor prototipul unei umanităţi sortite oscilaţiei diferenţelor într-o criză devenită permanentă.

Orice ritual religios provine din victima ispăşitoare şi marile instituţii umane, religioase şi profane provin din rit. Am constatat acest lucru în legătură cu puterea politică, puterea judiciară, arta de a vindeca, teatrul, filosofia, antropologia însăşi. Şi aşa şi trebuie să fie, pentru că însuşi mecanismul gândirii umane, procesul de „simbolizare” se înrădăcinează în victima ispăşitoare. Dacă niciuna din aceste demonstraţii nu este edificatoare în sine, convergenţa lor este impresionantă. Cu atât mai impresionantă, într-adevăr, cu cât ea coincide aproape exact cu ceea ce spun miturile de origine cele mai naive în aparenţă, cele care fac să iasă din chiar corpul victimei originare toate plantele utile omului, toată hrana, precum şi instituţiile religioase, familiale şi sociale. Victima ispăşitoare, origine a ritului, apare ca educatoare prin excelenţă a umanităţii, în sensul etimologic de e-ducaţie. Ritul îi face pe oameni să iasă puţin câte puţin din sacru; el le permite să scape de violenţa lor, îi îndepărtează de aceasta, conferindu-le toate instituţiile şi toate gândurile care le definesc umanitatea.

Ceea ce găsim în miturile de origine, regăsim, într-o formă puţin diferită, în marile texte ale Indiei despre sacrificiu:

La început zeii au sacrificat un om drept victimă; când a fost sacrificat, virtutea rituală pe care o avea 1-a părăsit; ea a intrat într-un cal; ei au sacrificat un cal; când a fost sacrificat, virtutea rituală pe care o avea 1-a părăsit; ea a intrat într-o vacă; ei au sacrificat o vacă; când a fost sacrificată, virtutea rituală pe care o avea a părăsit-o şi a intrat în oaie; ei au sacrificat o oaie; când a fost sacrificată, virtutea rituală pe care o avea a părăsit-o şi a trecut în ţap. Ei au sacrificat ţapul. Când a fost sacrificat, virtutea rituală pe care o avea a intrat în păraânt; ei au săpat să o caute şi au găsit-o; era orezul

şi orzul. De aceea şi în zilele noastre oamenii şi le procură săpând pământul*

Durkheim afirmă că societatea este una şi că unitatea sa este în primul rând religioasă. Nu trebuie să vedem aici un truism sau o petiție de ' Gatapatha-Brahmana, 1,2,3,6-7, în Sylvain Levi, op. cit., pp. 136-138.

Principiu. Nu este vorba nici de a, dizolva religiosul în social, nici de a dilua socialul în religios. Durkheim a presimțit că oamenii sunt îndatorați pentru ceea ce sunt, pe planul culturii, unui principiu educator situat în religios. Chiar categoriile spațiului şi timpului, afirmă el, provin din religios. Durkheim nu ştie cât de mult are dreptate, pentru că nu vede ce obstacol formidabil opune violența formării societăților umane. Şi totuşi el ține cont, de acest obstacol invizibil, mai exact, în anumite privințe, dccât Hegel, căruia am putea crede, în mod greşit, că nu i-a scăpat acest obstacol.

Religiosul este mai întâi ridicarea obstacolului formidabil pe care-1 constituie violența în calea creației oricărei societăți umane. Societatea umană nu începe cu teama „sclavului" în fața „stăpânului" său, ci cu religiosul, aşa cum a văzut Durkheim. Pentru a duce până la capăt intuiția lui Durkheim trebuie să înțelegem că religiosul e una cu victima ispăşitoare, cea care fondează unitatea grupului în acelaşi timp împotriva şi în jurul ci. Numai victima ispăşitoare poate procura oamenilor această unitate diferențiată, acolo unde ea este totodată indispensabilă şi omeneşte imposibilă, în sânul unei violențe reciproce pe care nici un raport de dominație stabilă şi nici o reconciliere veritabilă nu o poate rezolva.

Rolul victimei ispăşitoare poate face obiectul unor verificări extrem de concrete, chiar pe plan spațial. Avem toate motivele să credem ca adevărul este înscris în însăşi structura comunităților, în puncte centrale pornind de la care totul iradiază şi care constituie aproape întotdeauna locuri simbolice ale unei unități colective al căror caracter originar, foarte adesea confirmat, cel puțin parțial, de săpăturile arheologice, probabil că nu-1 bănuim, a priori.

În Grecia, aceste locuri sunt mormântul anumitor eroi, omphalos, piatra din agora şi, în fine, simbol prin excelență al po/is-ului, cămin comun, Hestia. Louis Gemet a consacrat acestor locuri simbolice un eseu pe care am impresia că nu4 putem citi pe fundalul analizelor precedente fără să ne convingem că toate desemnează însuşi locul unde victima ispăşitoare a pierit sau unde se considera că ar fi pierit.

Tradițiile care se leagă de aceste locuri, funcțiile de origine rituală care le sunt asociate confirmă în fiecare clipă ipoteza care plasează linşajul sacru la originea po/Âs-ului. Poate fi vorba, de exemplu, de forme sacrificiale deosebit de transparente, ca Bouphonia, menționate de mai multe ori aici, sau de expunerea transgresorilor şi alte tipuri de penalitate care amintesc depharmakos. Probabil că o cercetare direct orientată de ipoteza victimei ispăşitoare ar pune în evidență fapte şi mai evidente.

Putem crede că pornind de la aceste locuri simbolice ale unității se naşte orice formă religioasă, se stabileşte cultul, se organizează spațiul, se instaurează o temporalitate istorică, se schițează o primă viață socială, aşa cum înțelesese Durkheim. Acolo începe totul, de acolo pleacă totul, într-acolo revine totul, când reapare dezordinea, acolo, fără îndoială, se sfârşeşte totul. Oare nu despre acest punct şi despre acest eveniment vorbeşte singurul citat direct pe care-1 avem de la Anaximandru, „cele mai vechi cuvinte ale gândirii occidentale”? Se cuvine poate să cităm aici aceste cuvinte uimitoare şi să ni le însuşim, într-un fel, ca să arătăm, printre altele, că observațiile şi definițiile precedente nu se înscriu în cadrul optimismului raționalist. În evoluția care îi conduce de la ritual la instituțiile profane, oamenii se îndepărtează tot mai mult de violența esențială, încât o pierd din vedere, dar niciodată nu o abandonează cu adevărat. Iată de ce violența este întotdeauna capabilă de o întoarcere în acelaşi timp revelatoare şi catastrofală; posibilitatea unei asemenea întoarceri corespunde la tot ceea ce religiosul a prezentat mereu ca răzbunare divină. Având impresia că vede profilându-se acest concept în spatele ei, Heidegger refuză traducerea obişnuită. Dar el se înşeală, credem noi, de la un capăt la altul. În textul lui Anaximandru răzbunarea apare ca fiind pur umană, şi nu divină, cu alte cuvinte, într-o formă câtuşi de puțin mitică. Cităm deci fraza lui Anaximandru în traducerea banală pe care Heidegger se străduieşte să o critice, dar care ni se pare absolut pertinentă şi chiar pătrunzătoare:

De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului.1 ' Apud M. Heidegger, Chemins qui ne menent miile part, trad. fr. de Wolfgang Brokmeier, ed. de Frințois Fedier (Gallimard, 1962). (Traducere în limba română de M. Mafinescu-Himu în Filosofia greacă până la Pluton, Editura ştiințifică şi enciclopedică. Bucureşti, 1979, voi. I, partea l, p. 181. – n.t.)

Conclude

Ancheta noastră. asupra miturilor şi ritualurilor s-a terminat. Ea ne-a permis să emitem o ipoteză pe care o considerăm de acum solidă şi care serveşte drept bază unei teorii a religiei primitive; lărgirea acestei teorii în direcția iudeo-creştinismului şi a întregii culturi este încă de pe acum începută. Ea va continua în altă parte.

Fundamentul acestei teorii atrage câtcva observații de principiu. Chiar dacă există o mie de forme intermediare între violența spontană şi imitațiile sale religioase, chiar dacă nu le putem observa niciodată direct pe acestea din urmă, trebuie să afirmăm existența reală a evenimentului fondator. Nu trebuie să-i diluăm specificitatea extrarituală şi extratextuală. Nu trebuie să reducem acest eveniment la un fel de caz limită mai mult sau mai puțin ideal, la un concept regulator, la un efect de limbaj, la vreo scamatorie simbolică fără corespondent veritabil pe planul raporturilor concrete. Trebuie să-1 considerăm în acelaşi timp ca origine absolută, trecere de la non-uman la uman şi origine relativă, origine a societăților particulare.

Teoria de față este paradoxală prin aceea că pretinde să se fondeze pe fapte al căror caracter empiric nu este verificabil în mod empiric. Nu putem ajunge la aceste fapte decât prin intermediul textelor, şi înseşi aceste texte nu oferă decât mărturii indirecte, mutilate, deformate. Nu ajungem la evenimentul fondator decât la capătul unei serii de du-te-vino între nişte documente întotdeauna enigmatice şi care constituie în acelaşi timp mediul în care se elaborează teoria şi locul verificării sale.

Se pare că acestea sunt suficiente motive pentru a refuza teoriei de față epitetul de „ştiințifică”. Există totuşi teorii la care se aplică toate restricțiile pe care le-am menționat şi cărora nimeni nu se gândeşte să le refuze acelaşi epitet, teoria evoluției ființelor vii, de exemplu. Nu putem ajunge la ideea de evoluție decât la capătul unor apropieri şi verificări între date, resturile fosile ale ființelor vii, care corespund textelor religioase şi culturale din propria noastră ipoteză. Nici un fapt anatomic studiat izolat nu poate conduc'e la conceptul evoluției. Nici o observație directă nu c posibilă, nici o verificare empirică nu poate fi măcar concepută, deoarece mecanismul evoluției operează asupra unor durate care nu pot fi comparate cu existența individuală.

Tot astfel, luat izolat, nici un text mitic, ritual sau chiar tragic nu ne poate dezvălui mecanismul unanimității violente. Şi în acest caz metoda comparativă este indispensabilă. Dacă această metodă nu s-a definitivat până acum este pentru că prea multe elemente sunt nişte variabile şi e dificil

de reperat principiul unic al tuturor variațiilor. Tot prin ipoteză trebuie procedat şi în cazul transformismului.

Teoria victimei ispăşitoare prezintă, într-adevăr, o superioritate formală față de teoria transformistă. Caracterul inaccesibil al evenimentului fondator nu se prezintă doar ca o necesitate inevitabilă, lipsită de valoare pozitivă, sterilă pe planul teoriei: este o dimensiune esențială a acestei teorii. Pentru a reține virtutea sa structurantă, violența fondatoare nu trebuie să apară. Ignoranța este indispensabilă oricărei structurări religioase şi postreligioase. Retragerea fundamentului e una cu neputința cercetătorilor de a atribui religiosului o funcție satisfăcătoare. Teoria de față este prima care justifică atât rolul primordial al religiosului în societățile primitive, cât şi faptul că ignorăm acest rol.

Termenul ignoranță nu trebuie să ne inducă în eroare. Nu trebuie să conchidem din modul în care este folosit de psihanalişti că evidența care rezultă din analizele precedente este la fel de problematică precum aceea de la care se revendică cele mai importante concepte ale psihanalizei. Spunem că un anumit număr de apropieri între mituri şi ritualuri, în lumina tragediei greceşti, demonstrează teza victimei ispăşitoare şi a unanimității violente. Această afirmație nu este câtuşi de puțin comparabilă cu aceea care face, de exemplu, din lapsusurile verbale „dovada” unor lucruri ca „refularea” şi „inconştientul”. Este limpede că lapsusurile pot fi explicate în multe feluri care nu implică nici refularea, nici inconştientul. Teza victimei ispăşitoare, dimpotrivă, este singura care dă seama de toate monumentele culturale pe care le-am comentat. Ea nu lasă deoparte niciuna din temele principale: nu rămâne nici un reziduu opac, ceea ce nu se întâmpla niciodată în cazul psihanalizei.

Dacă lucrurile pot sta astfel şi dacă aşa 'şi stau este pentru că ignoranța religioasă nu poate fi gândită în termeni de refulare şi de inconştient. Deşi violența fondatoare este invizibilă, o putem întotdeauna deduce logic din mituri şi ritualuri, o dată ce am reperat articulațiile reale ale acestora. Cu cât înaintăm mai mult, cu atât gândirea religioasă devine mai transparentă, cu atât se confirmă mai mult că. ea nu arc nimic de ascuns, nimic de refulat. Ea este pur şi simplu incapabilă să repereze mecanismul victimei ispăşitoare. Nu trebuie să credem că fuge de o cunoaştere care ar amenința-o. Această cunoaştere încă nu o amenință. In realitate, noi suntem cei amenințați de această cunoaştere, noi fugim, şi anume fugim de ea, mai curând dccât de o dorință de paricid şi de incest care este dimpotrivă, în epoca noastră, ultima

iluzie culturală pe care violența ne-o flutură sub nas ca să.ne mai ascundă puțin tot ceea ce nu va întârzia să fie dezvăluit.

Dacă ar trebui să ne gândim la ignoranța religioasă în termenii psihanalizei, ar exista. ceva care ar corespunde, în religios, refulării paricidului şi incestului din scrierile lui Freud, ar exista întotdeauna ceva ascuns şi ceva care ar fi întotdeauna ascuns. Se poate lesne arăta că nu e aşa. In multe cazuri, desigur, unul sau mai multe mecanisme esențiale lipsesc sau sunt prea deformate şi desfigurate pentru ca întregul adevăr să strălucească prin reproducerea sa mitică sau rituală. Oricât de mari ar fi uneori lacunele sale, oricât de grosolane ar fi deformările, nici unele, nici altele, se pare, nu sunt cu adevărat indispensabile atitudinii religioase, ignoranței religioase. Chiar confruntată cu toate rotițele mecanismului, gândirea religioasă nu va vedea niciodată în metamorfoza maleficului în benefic, în transformarea violenței în ordine culturală, un fenomen spontan care invită la o lectură pozitivă.

Dacă ne întrebăm care aspect al procesului fondator ar trebui să fie cel mai bine ascuns, cel mai puțin susceptibil să se prezinte într-o formă manifestă şi explicită, se va răspunde desigur că e vorba despre aspectul cel mai important, cel mai capabil să „trădeze un secret”, cel puțin în ochii noştri de occidentali, dacă nc-am permite să-1 dezvăluim. Dacă ar trebui să desemneze acest aspect, majoritatea cititorilor noştri ar numi fără îndoială elementul arbitrar în alegerea victimei. Conştiința acestui arbitrar parc incompatibilă cu divinizarea aceleiaşi victime.

O examinare atentă arată că nici măcar acest aspect nu este ascuns; nu nc-ar vclii deloc greu să-1 citim în anumite detalii, dacă am şti dinainte ce trebuie să căutăm. Miturile şi ritualurile se străduiesc, în multe cazuri, să ne atragă atenția asupra factorului hazard în alegerea victimei, dar noi nu le înțelegem limbajul. Această neînțelegere se manifestă sub două forme opuse şi analoge; uneori detaliile cele mai semnificative sunt un obiect de mirare şi chiar de uluire, care ne fac să le considerăm „aberante”, alteori, dimpotrivă, o îndelungată obişnuință ne face să le considerăm ca „absolut naturale”, ca pe un lucru „de la sine înțeles” şi asupra căruia nu trebuie să ne mai punem întrebări.

Am citat deja mai multe exemple de rituri care pun în evidență rolul hazardului în alegerea victimei, dar nu am insistat poate îndeajuns asupra acestei dimensiuni esențiale. Într-adevăr, gândirca modernă, ca toate gândirile anterioare, încearcă să dea seamă de jocul violenței şi al culturii în

termeni de diferență. Aceasta este prejudecata cea mai înrădăcinată dintre toate, fundamentul oricărei gândiri mitice: numai o lectură corectă a religiosului primitiv poate să o risipească. Trebuie deci să ne adresăm pentru o ultimă dată religiosului însuşi. Aceasta va fi o ultimă ocazie să arătăm pertinența şi rigoarea teoriei luată în ansamblul său, să verificăm încă o dată aptitudinea sa extraordinară de a descifra şi de a organiza pe cât de coerent, pe atât de simplu datele aparent cele mai opace.

Printre riturile pe care le vedem cel mai adesea calificate drept „aberante", sau tratate ca atare, figurează desigur unele care implică un fel de competiții sportive sau chiar ceea ce-am putea numi jocuri de noroc. La indienii uitoto, de exemplu, jocul cu mingea era incorporat în ritual. Kayanii din Borneo au un joc cu titirezul care este şi o ceremonie religioasă.

Şi mai remarcabilă şi necuviincioasă, cel puțin în aparență, este partida de zaruri care are loc, la indienii canelos, în timpul veghei funebre, la care participă numai bărbații. Aşezați în două tabere rivale, de o parte şi de alta a defunctului, îşi aruncă pe rând zarurile peste cadavru. Se presupune că sacrul însuşi, în persoana mortului, decide poziția zarurilor. Fiecare din câştigători primeşte unul dintre animalele domestice ale defunctului. Animalul este imediat ucis, iar femeile îl gătesc pentru o masă comună.

Jensen, care citează aceste fapte, adaugă că jocurile de acest tip nu sunt supraadăugate unui cult preexistent.1 Dacă am spune, de exemplu, că indienii canelos „joacă zaruri în timpul veghei funebre a părinților lor", am da o idee complet falsă asupra a ceea ce se petrece aici. Jocul în chestiune nu este practicat în afara ceremoniilor funerare. Ideea profană de joc este absentă. Noi sântemcei care o proiectează asupra ritului. Asta nu înseamnă că jocul este străin ritului; de la rituri ne vin principalele noastre jocuri. Dar noi inversăm, ca întotdeauna, ordinea semnificațiilor. Ne imaginăm că veghea funebră este un joc sacralizat, în vreme ce, dimpotrivă, propriile noastre jocuri nu sunt dccât nişte rituri mai mult sau mai puțin desacralizate. Asta înseamnă, aşa cum s-a sugerat deja, că teza lui Huizinga trebuie inversată; nu jocul include sacrul, ci sacrul este cel care include jocul.

Ca orice trecere, moartea este o violență; trecerea în lumea de dincolo a unui membru al comunității riscă, printre alte pericole, să provoace certuri printre supraviețuitori; există bunuri ale defunctului care trebuie împărțite. Pentru a depăşi amenințarea contaminării malefice, trebuie să se apeleze, bineînțeles, la modelul universal, la violența fondatoare, trebuie să se recurgă la învățămintele transmise comunității de sacrul însuşi. În cazul care

ne interesează, comunitatea a surprins şi a reţinut rolul hazardului în decizia eliberatoare. Când violenţa este lăsată să se dezlănţuie, în final hazardul este cel care reglează conflictul. Ritul vrea să pună în mişcare hazardul înainte ca violenţa să aibă ocazia sa se dezlănţuie. Oamenii vor să forţeze norocul, să forţeze mâna sacrului, obligându-1 să se pronunţe imediat; ritul merge drept la rezultatul final pentru a realiza o anumită economie de violenţă.

Jocul de zaruri al indienilor canelos ne poate ajuta să înţelegem de ce tema hazardului revine adesea în mituri, fabule, povestiri folclorice. Să reamintim că Oedip se declară fiu al lui Tychc, Norocul, Hazardul. Există oraşe antice în care alegerea anumitor magistraţi se face prin tragerea la sorţi; puterea deţinută prin hazardul ritual comportă întotdeauna un element sacru de „identitate a contrariilor". Cu cât reflectăm mai mult la tema hazardului, cu atât ne dăm mai mult seama că ea apare aproape pretutindeni. În obiceiurile populare, în poveşti, s-a recurs adesea la hazard, fie pentru „a mânca plăcinta", fie, dimpotrivă, şi acest dimpotrivă este întotdeauna puţin „acelaşi lucru", pentru a-1 desemna pe cel care trebuie să înfăptuiască o misiune dificilă, să se expună la un mare pericol,

1 Op. cit., pp. 77-83.

Să se sacrifice în interesul general, să joace. Într-un cuvânt, rolul victimei ispăşitoare:

S-a tras paiul cel scurt ca să se ştie cine va fi mâncat.

Cum să demonstrăm că tema hazardului îşi află originea în arbitrarul rezolvării violente? Trebuie să ne punem de acord asupra a ceea ce vrem să demonstrăm. Nici un text religios nu ne va aduce o confirmare teoretică a interpretării propuse aici. Vom găsi totuşi unele texte în care tragerea hi sorţi este asociată cu aspecte atât de numeroase şi atât de transparente ale ansamblului semnificativ în care o situăm îneât nici o îndoială nu mai e posibilă. Cartea lui lona, din Vechiul Testament, este unul din aceste texte. Dumnezeu îi porunceşte lui lona să avertizeze oraşul Ninive că va fi distrus dacă nu se va căi. Vrând să scape de această misiune, profetul se suie, împotriva voinţei lui, pe o corabie:

Dar Domnul a făcut să sufle pe mare un vânt năprasnic, şi a stârnit o mare furtună. Corabia ameninţa să se sfărâme. Corăbierii s-au temut, au strigat fiecare la dumnezeul lui, şi au aruncat în mare uneltele din corabie, ca ş-o facă mai uşoară. lona s-a pogorât în fundul corăbiei, s-a culcat şi a adormit dus. Cârmaciul s-a apropiat de el, şi i-a zis: „Ce dormi? Scoală-te şi cheamă pe Dumnezeul tău! Poate că Dumnezeu va voi să se gândească la noi, şi nu

vom pieri!” Şi au zis unul către altul: „Veniţi să tragem la sorti, ca să ştim clin pricina cui a venit peste noi nenorocirea aceasta!” Au tras la sorţi, şi sorţul a căzut pe lona.

Corabia reprezintă comunitatea, şi furtuna – criza sacrificială. Încărcătura aruncată peste bord este ordinea culturală care îşi pierde diferenţele. Fiecare îşi cheamă dumnezeul său. Avem deci dc-a face aici cu o dezintegrare conllictuală a religiosului. Trebuie să apropiem tema corăbiei în primejdie de cea a oraşului Ninive ameninţat de distrugere dacă nu se căieşte: este vorba de aceeaşi criză.

Se trage la sorţi pentru a se cunoaşte responsabilul crizei. Hazardul, care nu se poate înşela pentru că c una cu divinitatea, îl desemnează pe lona. lona dezvăluie adevărul corăbierilor care îi pun întrebări:

Oamenii aceia au avut o mare teamă, şi i-au zis: „Pentru ce ai făcut lucrul acesta?” Căci oamenii aceia ştiau că fugea de Faţa Domnului, pentru că le spusese el. Ei i-au zis: „Ce să-ţi facem, ca să se potolească marea faţă de noi?'„Căci marea era clin ce în ce mai înfuriată. El le-a răspuns: „Luaţi-mă, şi aruncaţi-mă în mare, şi marea se va linişti faţă de voi. Căci ştiu că din vina mea vine peste voi această mare furtună!”

Corăbierii încearcă clin toate puterile să ajungă la mal prin propriile lor forţe, vrând din suflet să-1 salveze pe lona. Dar degeaba; atunci ei strigă către Domnul, cu toate că nu este dumnezeul lor: „Doamne, nu ne pierde din pricina vieţii omului acestuia, şi nu ne împovăra cu sânge nevinovat! Căci, Tu, Doamne, faci ce vrei!” Apoi au luat pe lona, şi l-au aruncat în mare. Şi furia mării s-a potolit.

Pe oamenii aceia i-a apucat o mare frică de Domnul, şi au adus Domnului o jertfă, şi l-au făcut juruinţe.

Sunt evocate aici criza sacrificială şi rezolvarea sa. Tragerea la sorţi desemnează victima; expulzarea sa salvează o comunitate, aceea a corăbierilor cărora li se dezvăluie un dumnezeu nou, pentru că ei se convertesc la Dumnezeu, pentru că îi aduc o jertfă. Luat izolat, acest text nu ne-ar putea lămuri. Proiectat pe fundalul analizelor precedente, el nu lasă aproape nimic de dorit.

În lumea modernă, tema hazardului pare incompatibilă cu o intervenţie a divinităţii; lucrurile stau cu totul altfel în universul primitiv. Hazardul are toate caracteristicile sacrului: uneori îi constrânge pe oameni, alteori îşi răspândeştc asupra lor binefacerile. Nimic nu c mai capricios decât el, mai dedicat acestor schimbări, acestor oscilaţii care însoţesc epifaniile sacrului.

Natura sacră a hazardului se regăseşte în instituția ordaliilor. În anumite rituri sacrificiale, alegerea victimei prin încercarea ordalică face şi mai evidentă legătura dintre hazard şi violența fondatoare. În eseul său, „Sur le symbolisme politique: le Foyer commun”, Louis Gernct citează un ritual deosebit de revelator care s-ar fi derulat în oraşul Cos, cu prilejul unei sărbători a lui Zeus:

Alegerea victimei este determinată printr-un procedeu ordalie între toți boii care au fost prezentați, separat, de fiecare din fracțiunile fiecărui trib, fiind apoi amestecați mu-o masă comună. Boul desemnat în cele din urmă nu va fi sacrificat decât a doua zi, dar el este mai întâi „adus în fața Hestiei”, ceea ce prilejuieşte anumite rituri. Cu câteva clipe mai devreme, Hestia a primit ea însăşi omagiul unui sacrificiu animal.1

Am notat la siârşitul capitolului precedent că Hesthi, căminul comun, trebuie să marcheze chiar amplasamentul unde a avut loc linşajul fondator. Cum să ne îndoim, aici, că alegerea victimei prin încercarea

1 Op. cit., p. 393.

Ordalică este destinată să repete violența originară? Alegerea victimei nu este încredințată oamenilor, ci unei violențe care e una cu hazardul sacru. Există de asemenea, şi acesta este un detaliu extraordinar de revelator, acest amestec al tuturor boilor separați inițial de triburi şi de fracțiuni de triburi, această confuzie într-o masă comună care constituie o etapă prealabilă obligatorie încercării ordalice. Cum să nu vedem aici că ritul, în sânul transpunerii animale, încearcă să reproducă ordinea exactă a evenimentelor originare? Rezolvarea arbitrară şi violentă care serveşte drept model încercării ordalice nu intervine decât în momentul de paroxism al crizei sacrificiale, adică o dată ce oamenii, la început diferențiați şi deosebiți de ordinea culturală, au fost amestecați de violența reciprocă într-o masă comună.

Pentru a evalua corect teoria propusă aici, trebuie să comparăm tipul de cunoaştere pe care ea îl inaugurează cu acela cu care ne-am mulțumit întotdeauna în domeniul religiosului. Până acum, a vorbi despre Dionysos însemna a arăta prin ce anume diferă de Apollo şi de ceilalți zei. Din ce cauză, înainte de a-i opune pe Apollo şi Dionysos, fie şi numai pentru a realiza aceasta opoziție, trebuie să-i apropiem, să-i punem pe amândoi în aceeaşi categorie divină? De ce îl comparăm pe Dionysos mai degrabă cu Apollo decât cu Socrate sau cu Nietzsche? Dincoace de diferența dintre zei, trebuie să existe un fond comun în care se înrădăcinează diferențele între

diverşi zei şi în afara căruia aceste diferenţe devin incerte, pierd orice realitate.

Ştiinţele religioase au drept obiect zeii şi divinul; ele ar trebui să fie capabile să definească acest obiect în mod riguros. Dar nu sunt; cum trebuie să decidă ce ţine de domeniul lor şi ce nu ţine de acesta, ele lasă zvonului public, acelor „se spune”, partea cea mai distinctă a acestei sarcini decisive pe care o constituie, pentru ştiinţă, decupajul obiectelor sale. Chiar dacă s-ar cuveni să includem în conceptul de divinitate tot ceea ce a fost desemnat ca atare de oricine, oriunde şi oricând, chiar dacă această manieră de a opera era cea potrivită, pretinsa ştiinţă a religiosului este incapabilă atât să renunţe la ea, cât şi să o justifice.

Nu există ştiinţă a religiosului, nu există ştiinţă a culturii. Încă ne mai întrebăm, de exemplu, cărui cult se cuvine să-i asociem tragedia greacă. Oare lui Dionysos, aşa cum se afirmă din Antichitate, sau unui alt zeu? Desigur, aceasta e o problemă reală, dar secundară în raport cu problema mai adâncă despre care abia se vorbeşte, aceea a legăturii dintre tragedie şi divin, dintre teatru în general şi religios. De ce teatrul nu se naşte niciodată decât din religios atunci când se naşte spontan? Când abordăm în cele din urmă această problemă o facem cu idei atât de generale şi într-un climat de umanism atât de eterat, încât nu putem extrage de, aici absolut nimic pe planul unei cunoaşteri concrete.

Adevărată sau falsă, ipoteza de faţă merită calificativul de ştiinţifică, pentru că permite o definiţie riguroasă a unor termeni fundamentali ca divinitate, ritual, sacru, religie ctc. Vor fi numite religioase toate, fenomenele legate de rememorarea, comemorarea şi perpetuarea unei ' unanimităţi înrădăcinate întotdeauna, în ultimă instanţă, în uciderea unei victime ispăşitoare.

Sistematizarea care se schiţează pornind de la victima ispăşitoare se sustrage atât impresionismului la care se reduc întotdeauna, în final, pretenţiile pozitiviste, cât şi schemelor arbitrar „reducţioniste” ale psihanalizei.

Deşi unitară şi perfect „totalizantă”, teoria victimei ispăşitoare nu substituie o simplă formulă „miraculoasei abundente” a creaţiilor umane în ordinea religiosului. Ne putem întreba, mai înlâi, dacă această abundenţă este atât de miraculoasă pe cât se spune, şi trebuie să constatăm, în orice caz, că mecanismul propus aici este singurul care permite să se depăşească stadiul inventarelor extrinseci. Dacă miturile şi ritualurile sunt de o

diversitate infinită este pentru că toate vizează un eveniment pe care nu reuşesc niciodată să-1 atingă. Nu există decât un eveniment şi nu există decât o manieră de a-1 atinge; în schimb, nenumărate sunt modurile de a-1 rata.

Pe drept sau pe nedrept, teoria victimei ispăşitoare pretinde să descopere evenimentul care constituie obiectul direct sau indirect al oricărei hermeneutici rituale şi culturale. Această teorie pretinde să explice de la un capăt la altul, „să deconstruiască" toate aceste hermeneutici. Teza victimei ispăşitoare nu constituie deci o nouă hermeneutică. Faptul că ea nu este accesibilă decât prin texte nu ne permite să o judecăm astfel. Această teză nu mai are nici un caracter teologic sau metafizic, în toate sensurile pe care le poate da acestor termeni critica contemporană. Ea răspunde tuturor exigențelor unei ipoteze ştiințifice, spre deosebire de tezele psihologice şi sociologice care se vor pozitive, dar care lasă în umbră tot ceea ce teologiile şi metafizicile au lăsat întotdeauna în umbră, nefiind în final decât nişte succedanee inversate ale acestora.

Această teză ține de un tip de cercetare eminamente pozitiv, chiar şi prin încrederea relativă pe care o are în limbaj, spre deosebire de curentele contemporane care, exact în clipa în care adevărul devine accesibil în limbaj, îl declară pe acesta din urmă incapabil de adevăr. Neîncrederea absolută față de limbaj într-o perioadă de deteriorare mitică atât de totală ca a noastră joacă exact acelaşi rol ca şi încrederea absolută în epocile în care limbajul este complet incapabil să ajungă la acelaşi adevăr.

Singura modalitate de a trata teza de față este deci să vedem în ea o ipoteză ştiințifică asemeni multor altele, să ne întrebăm dacă ea dă cu adevărat seama de ceea ce pretinde că relevă, dacă putem, datorită ei, să atribuim instituțiilor primitive o geneză, o funcție şi o structură la fel de satisfăcătoare unele în raport cu celelalte pe cât sunt în raport cu contextul, dacă ea permite organizarea şi totalizarea masei enorme de fapte etnologice cu o reală economie de mijloace, şi asta fără să se recurgă vreodată la cârjcle tradiționale ale „excepției" şi „aberației". Toate obiecțiile pe care le putem face teoriei de față nu trebuie să-1 abată pe cititor de la singura întrebare care contează în realitate. Oare sistemul funcționează, nu doar ici şi colo, ci pretutindeni? Este oare victima ispăşitoare piatra aruncată de constructori şi care se vădeşte a fi piatră de temelie, adevărata cheie de boltă a întregului edificiu mitic şi ritual, grila pe care e de ajuns să o aplicăm

oricărui text religios pentru a-1 dezvălui în profunzime, pentru a-1 face pentru totdeauna inteligibil?

Prejudecata de incoerență care este asociată religiosului e deosebit de tenace, bineînțeles, în tot ceea ce are o legătură mai mult sau mai puțin apropiată cu noțiunile de tipul „țapului ispăşitor”. Frazcr a scris, despre acest subiect şi despre diversele sale ramificații, aşa cum le putea el concepe, lucrări tot atât de considerabile pe plan descriptiv pe cât sunt de deficiente pe planul înțelegerii explicite. Frazer nu vrea să ştie nimic despre operația formidabilă care se disimulează în spatele semnificațiilor religioase şi îşi afişează mândru ignoranța în prefață. El nu merită totuşi discreditarea în care a căzut. Cercetătorii cu forța sa de muncă şi claritatea sa de expunere au fost întotdeauna rari. Dimpotrivă, nenumărați sunt aceia care nu fac decât să reia, sub o altă formă, declarația de ignoranță a lui Frazer:

Dacă nu ne înşelăm, această noțiune (țapul ispăşitor) se reduce la o simplă confuzie între ceea ce este material şi imaterial, între posibilitatea reală de a aşeza o povară concretă pe umerii altuia şi posibilitatea de a transfera mizeriile noastre fizice şi mentale asupra altcuiva, care şi le-ar asuma în locul nostru. Atunci când examinăm istoria acestei tragice erori, de la grosolana sa formare în plină sălbăticie până la deplina sa înflorire în teologia speculativă a națiunilor civilizate, nu ne putem reține un sentiment de surpriză constatând puterea stranie pe care o posedă spiritul uman de a da zgurii terne a superstiției o falsă strălucire de aur sclipitor.

Ca toți cei care cred că răstoarnă ideologiile sacrificiale pentru că le iau în râs, Frazer rămâne complicele lor. Într-adevăr, ce altceva face, dacă nu escamotează violența chiar în sânul sacrificiului? El nu vorbeşte decât despre „povară”, de „mizerii fizice şi mentale”, aşa cum ar face primul teolog venit. Nu poate deci trata substituția sacrificială ca şi cum ar fi vorba despre o pură fantezie, despre un nonfenomen. Autorii mai recenți fac exact acelaşi lucru şi nici măcar nu mai au aceleaşi scuze. Chiar dacă rămâne absolut insuficientă, noțiunea freudiană de transfer ar trebui să ne facă mai discreți; ea ar putea chiar să ne facă să bănuim că ne scapă ceva.

Gândirea modernă încă îşi interzice să repereze piesa esențială într-o maşină care, dintr-o singură mişcare, pune capăt violenței reciproce şi structurează comunitatea. Datorită orbirii sale, această gândire poate continua să arunce asupra religiosului însuşi, erijat ca întotdeauna în entitate separată, dar declarat „imaginar” de astă dată şi rezervat anumitor societăți întunecate sau, în societatea noastră, anumitor perioade retrograde sau

anumitor oameni deosebit de proşti, responsabilitatea unui joc care a fost întotdeauna şi care rămâne acela al tuturor oamenilor, care a continuat întotdeauna, sub diferite forme, în toate societățile. Acest joc continuă, în special, în opera unui anumit gentleman etnolog numit Sir James Gcorgc Frazer, ocupat constant cu colegii şi discipolii său întru raționalism să se împărtăşească dintr-o expulzare şi o consumare rituală a religiosului însuşi, tratat drept țap ispăşitorde orice gândire umană. Ca atâția alți gânditori moderni, Frazer se spală pe mâini de operațiile sordide în care se complace religiosul, prezentându-se neîncetat ca pefect străin de orice „superstiție". El nu bănuieşte câtuşi de puțin că această spălare pe mâini este de multă vreme catalogată printre echivalentele pur intelectuale şi care nu murdăresc ale celor mai vechi obiceiuri ale umanității. Ca pentru a demonstra că nu este complice la nimic, Frazer multiplică interpretările derizorii ale acestui „fanatism" şi ale acestei „grosolănii", cărora le-a consacrat bucuros cea mai mare parte a carierei sale.

Caracterul său sacrificial ne informează că şi astăzi, mai mult ca niciodată, deşi ceasul morții sale a sunat în sfârşit, această ignoranță nu se va risipi fără să întâmpine rezistențe asemănătoare celor despre care vorbeşte freudismul, dar mai remarcabile, pentru că avem de-a face aici nu cu refulări de gradul doi pe care fiecare, curând, se înghesuie să le cxhibe, ci cu miturile cele mai persistente ale „modernității", cu tot ceea ce nu se pune problema să fie tratat drept mit.

Şi totuşi ştiința este în joc. Nu e nici umbră de „mistică" sau „filosofie" în ceea ce afirmăm în acest moment. Miturile şi ritualurile, adică interpretările propriu-zis religioase, se învârt în jurul violenței fondatoare fără să o perceapă vreodată cu adevărat. Interpretările moderne, pseudoştiința culturii se învârt în jurul miturilor şi ritualurilor fără să le perceapă vreodată cu adevărat. Este exact ceea ce constatăm citindu-1 pe Frazer. Nu există cercetare a religiosului care să nu fie interpretarea unei interpretări, care să nu fie fondată, în ultimă instanță, pe aceeaşi bază ca şi ritul însuşi, pe unanimitatea violentă, dar raportul este mediatizat de rit. Se poate chiar întâmpla ca interpretările noastre să fie dublu sau triplu mediatizate de unele instituții provenite din rit, apoi de instituții provenite din aceste instituții.

În interpretările religioase, violența fondatoare nu este recunoscută, dar existența sa este afirmată. În interpretările moderne, existența sa e negată. Totuşi, violența fondatoare este aceea care continuă să guverneze totul,

îndepărtat soare invizibil în jurul căruia gravitează nu numai planetele, ci şi sateliții lor, precum şi sateliții sateliților; contează prea puțin, ba chiar e necesar ca natura acestui soare să fie necunoscută sau, mai mult, să fie considerată nulă şi neavenită. Dovada că esențialul rămâne este tocmai eficacitatea sacrificială a unui text ca acela al lui Frazer, cu siguranță din ce în ce mai precară şi mai efemeră, din ce în ce mai repede deplasată spre alte texte, tot mai revelatoare şi mai oarbe în acelaşi timp, cu toate acestea reală şi adecvată nevoilor unei anumite societăți, aşa cum era deja sacrificiul propriu-zis ritual.

Întrebarea pe care o pun toate interpretările, aceea a lui Frazer şi cele care, în zilele noastre, i-au urmat lui Frazer, nu are încă un răspuns. Există interpretare sau hermeneutică atâta vreme cât întrebarea rămâne fără răspuns. Lipsa răspunsului indică întrebarea ca rituală. Interpretarea este o formă rituală derivată. Atâta timp cât riturile sunt vii, nu există răspuns, dar întrebarea e cu adevărat pusă. Gândirea rituală se întreabă cu adevărat ce se întâmpla cu violența fondatoare, dar răspunsul o eludează. Prima etnologie se întreabă cu adevărat cum stau lucrurile cu gândirea rituală. Frazer îşi pune cu adevărat întrebări asupra genezei religiosului, dar răspunsul îl eludează.

În zilele noastre, dimpotrivă, interpretarea ajunge să recunoască şi să revendice propria sa neputință de a provoca adevărate răspunsuri. Se declară ea însăşi interminabilă. Ea crede că se poate stabili de drept acolo unde se afla deja de fapt. Ea crede că se poate instala liniştit în interminabil, dar se înşeală. Interpretarea se înşeală întotdeauna. Ea se înşeală când crede în fiecare clipă că percepe adevărul, în timp ce se găseşte în interminabil; se înşeală şi atunci când sfârşeşte prin a renunța la adevăr pentru a se exprima în interminabil. Într-adevăr, dacă interpretarea presimte în sfârşit funcția rituală pe care o exercită, prin chiar faptul că ajunge la lumină, această funcție nu se mai poate exercita. Semnele sfârşitului său se înmulțesc în jurul nostru. Interpretarea devine din ce în ce mai „ireală”; ea degenerează într-o bâlbâială esoterică şi, totodată, „se acreşte”; tinde spre polemica activă; se pătrunde de violența reciprocă. Departe de a contribui la îndepărtarea violenței, ea o atrage aşa cum cadavrul atrage muştele. Într-adevăr, ea este ca toate celelalte forme sacrificiale; efectele sale benefice tind să devină malefice când intră în declin. Criza intelectuală din vremurile noastre nu este nimic altceva.

Ca să nu aibă răspuns, întrebarea trebuie să fie rău pusă. Ştim deja că aşa stau lucrurile. Am definit deja „eroarea” fundamentală a interpretării moderne în măsura în care întrebarea sa se referă la „sacru”. Ne închipuim că această întrebare ne este rezervată în mod exclusiv. Ne considerăm singura societate care s-a născut vreodată din sacru. Spunem deci că societățile primitive trăiesc „în sacru”. Am văzut că nici o societate nu poate trăi „în sacru”, adică în violență. A trăi în societate înseamnă a scăpa de violență, cu siguranță nu într-o adevărată reconciliere care ar răspunde imediat la întrebarea „ce este sacrul?”, ci într-o necunoaştere tributară, într-un fel sau altul, tot violenței înseşi.

Am văzut că nu există societate care să nu creadă că c singura care s-a născut din sacru. Iată de ce ceilalți oameni nu sunt niciodată cu adevărat oameni. Nu ne putem sustrage legii comune, ignoranței comune.

Şi nu ne putem sustrage cercului. Tendința de a şterge sacrul, de a-1 elimina complet, pregăteşte întoarcerea tacită a sacrului, sub o formă nu transcendentă, ci imanentă, sub forma violenței şi a cunoaşterii violenței. Gândirea care se îndepărtează indefinit de originea violentă se apropie din nou de ea, împotriva voinței sale, fiindcă această gândire nu e niciodată conştientă de schimbarea direcției. Orice gândire descrie un cerc în jurul violenței fondatoare şi, îndeosebi în gândirea etnologică, raza acestui cerc reîncepe să scadă; etnologia se apropie iar de violența fondatoare, având victima ispăşitoare drept obiect, chiar dacă nu ştie acest lucru. Opera lui Frazer constituie un bun exemplu. Imensa abundență a aparent celor mai disparate obiceiuri propune cititorului un evantai complet al interpretărilor rituale. Există o unitate a operei, dar ea nu se situează niciodată acolo unde autorul însuşi o situează. Adevăratul sens al vastei sale convocări mitice şi rituale îi scapă acestui autor, aşa cum îi scapă şi sensul propriei sale pasiuni etnologice. Putem afirma deja, despre o asemenea lucrare, că reprezintă mitul mitologiei. Nu există diferență între o critică etnologică care caută numitorul comun real al tuturor temelor tratate şi o critică „psihanalitică” în sensul larg al cuvântului, care s-ar strădui să atingă, dincolo de mitul raționalist, nodul ascuns al obsesiilor frazeriene: țapul ispăşitor.

Ceea ce am spus despre Freud este adevărat pentru întreaga gândire modernă, îndeosebi pentru etnologia de care Frcud este irezistibil atras: însuşi faptul că un lucru ca „etnologia” este prezent printre noi şi viu, în vreme ce modele tradiționale ale interpretării sunt bolnave, reprezintă unul din semnele care permit să se definească, în timpurile moderne în general şi în perioada actuală în special, o nouă criză sacrificială al cărei curs, în multe privințe, este asemănător cu acela al crizelor anterioare. Dar această criză nu e totuşi aceeaşi. După ce am ieşit din sacru într-o măsură mai mare decât celelalte societăți, ajungând „să uităm” violența fondatoare, să o pierdem total din vedere, urmează să o regăsim; violența esențialănc copleşeşte iar în mod spectaculos, nu numai pe planul istorici, ci şi pe planul cunoaşterii. Iată de ce această criză ne invită, pentru prima dată, să violăm tabuul pe care nici Hcraclit, nici Euripide la urma urmei nu l-au violat, şi anume să punem în evidență, într-o lumină perfect rațională, rolul violenței în societățile umane.

SFÂRŞIT